

مركز دراسات الوحدة العربية

القومية العربية

الأمة والدولة في الوطن العربي

نظرة تاريخية

الدكتور يوسف الشويري

القومية العربية

الأمة و الدولة في الوطن العربي

نظرة تاريخية

GIFTS 2006

The Swedish Institute

Alexandria



مركز دراسات الوحدة العربية

القومية العربية

الأمة والدولة في الوطن العربي

نظرة تاريخية

الدكتور يوسف الشويري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الشويري، يوسف
القومية العربية: الأمة والدولة في الوطن العربي، نظرة تاريخية/ يوسف الشويري.
٣٧٤ ص.
ببليوغرافية: ص ٣٤٧ ـ ٣٦١.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-431-15-9
١. القومية العربية. أ. العنوان.
320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

عنوان الكتاب بالانكليزية

Arab Nationalism: A History Nation and State in the Arab World
(Oxford: Blackwell Publishers ltd, 2000)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٢

شكـــر

أود أن أشكر الزملاء والأصدقاء الذين مكّنوني من إنجاز هذه الدراسة، كل بطريقته الخاصة، وهم ديرك هوبوود، وخير الدين حسيب، وعبد الكريم رافق، ورغيد الصلح، وتيم نبلوك.

كما أعبر عن امتناني لردود خمسة قراء لم تعلن أسماؤهم قدموا المشورة عبر آرائهم الرصينة والسخية والحرة.

وأود أيضاً التعبير عن امتناني الكبير إلى زوجتي أمل لصبرها الذي لا ينضب وتشجيعها المستمر.

ويسرني جداً أن أعرب عن تقديري لتيسا هارفي من دار النشر بلاكول لقرارها تكليفي بتأليف هذا الكتاب ومتابعة إنجازه في المراحل المختلفة.

وأخيراً وليس آخراً، أود أن أشكر شيلا ويستكوت التي طبعت النص الإنكليزي.

المحتويات

تمهيد

تذكر الإحصاءات أن عدد سكان الوطن العربي بلغ أكثر من ٣٠٠ مليون نسمة بحلول عام ٢٠٠٠، ويبلغ عدد السكان العرب ٢٢١ مليون نسمة في عام ١٩٩٠، الأمر الذي يشير إلى معدل نمو سنوي بلغ ٣ بالمئة مقارنة بـ ١,٧ بالمئة على المستوى العالمي و٠,٥ بالمئة في الدول المتقدمة. وفضلاً عن ذلك، أدى معدل الهجرة المتسارعة من المناطق الريفية إلى المدن في العقد الأخير إلى تحول الوطن العربي من مجتمع يغلب عليه الطابع الريفي إلى مجتمع حضري يعيش ٥٥ بالمئة من سكانه في مدن مزدحمة.

يمتد الوطن العربي في قارتي آسيا وافريقيا وعلى طول البحر الأبيض المتوسط من المغرب إلى سوريا، ولذا تمنحه جغرافيته أهمية استراتيجية حيوية، وتجعل موارده البشرية والمادية ذات أهمية مباشرة لنظام عالمي يزداد ظهوراً للعيان ويحركه الازدهار الاقتصادي ومبادئ حقوق الإنسان وعولمة المعرفة. ولأنه يضم أضخم احتياطيات النفط، محرك الحياة الحديثة، فإنه كان غالباً وما يزال ميدان المنافسة الأوروبية والجهود المبذولة من الدول العظمى لربط مصيره بمخطط خارجي. ويروي تاريخه الطويل منذ فجر الزمن قصة الحضارات الأولى التي أبدعتها البشرية في بيئتها وواصلت تنظيم المراكز الحضرية الأقدم وبناء امبراطوريات في العصر الزراعي. ولما ابتكر سكانه الأبجدية لخلق نظام كتابة الأبجدية كوسيلة اتصال بين الحضارات المختلفة، اعتنقوا التوحيد ديناً مشتركاً يوحد القارات وطرائق الحياة المختلفة.

لقد مزق الصراع والمصالح المتنافسة الوطن العربي، بيد أن مظلة جامعة الدول العربية التي أسست في عام ١٩٤٥ جمعت شمل دوله المستقلة حديثاً.

ويدخل الوطن العربي القرن الحادي والعشرين وهو ما يزال يعجّ بالمشاكل السياسية والمعضلات الإنسانية التي تنتظر الحلول، وتتراوح بين الصراع العربي - الإسرائيلي والتنمية الاقتصادية، علاوة على حق رجاله ونسائه في ممارسة حقوقهم الديمقراطية الكاملة، ولذا تستحق هذه المعضلات الناشئة عن الإحباطات المتراكمة

والطموحات أن تروى، أو أن نتحدث عنها مجدداً في أبعادها التاريخية والمعاصرة.

يتوق هذا الكتاب إلى رواية قصة جهد سياسي مهم سعى منذ القرن التاسع عشر لإعادة هيكلة الوطن العربي أو توحيده بوسائل عدة ووفقاً لطرائق مختلفة. ولعل نطاق الكتاب اتسم بطموح بعض الشيء بسبب التفاصيل التي ينبغي الخوض فيها لعرض خلفية تاريخية معينة أو مجاراة سير الأحداث وهي تتسارع بلا هوادة.

وهكذا ومن دون الاستهانة بالمهمة أمامنا، ثمة شعور بأنه ما تزال هنالك حاجة ماسة لدراسة شاملة عن القومية العربية بوصفها حركة تاريخية وعقيدة، إذ لم يتناول أي عمل أكاديمي القومية العربية إلى الآن في تاريخها الكلي الذي يمتد عبر أكثر من قرن. وفضلاً عن ذلك، فإن استمرار الجدل العلمي بشأن تاريخ أصولها الدقيقة وطبيعتها السياسية وأهميتها الفكرية يتطلب إلقاء نظرة جديدة على الموضوع.

لقد نشأت القومية العربية كحدث تاريخي نتيجة تلاحم عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية في حوالى نهاية القرن التاسع عشر. بيد أنه توجد مؤشرات على إلى أن انهيار الامبراطورية العثمانية بحلول نهاية الحرب العالمية الأولى كان الحدث الرئيس الذي مهد الطريق أمام ظهور حركة قومية تسعى لتحقيق الوحدة العربية. ومع ذلك شهد القرن التاسع عشر نشوء نوع معين من الممهدات أو اليقظة الحضارية العربية.

وأعقب انهيار الامبراطورية العثمانية إخفاق حركات عربية محلية مختلفة في نيل الاستقلال التام أو تحقيق نمو اقتصادي متماسك. وفي عقد واحد سحقت تماماً ثورة عربية تلو أخرى، أو لم تحقق سوى نجاح جزئي أو مؤقت. وكان هذا هو الحال في سوريا والعراق ومصر والسودان وتونس والمغرب. وقدمت هذه السلسلة من الإحباطات بيئة ملائمة لظهور عقيدة أكثر راديكالية.

مثّلت القومية العربية حركة طمحت إلى معالجة حالة جديدة أصبح فيها الوطن العربي كله هدف اختراق استعماري أوروبي. وحدث ذلك في وقت لم يعد يمكن الاعتماد على الدول الأجنبية جميعاً، أو أنها أصبحت دولاً حليفة على نحو فاتر. وترك العرب وحدهم تقريباً للدفاع عن أنفسهم وإيجاد استراتيجيا جديدة قادرة على كبح تعزيز الهيمنة الأوروبية. وهكذا نشأ التصور بأن المحاولات السابقة التي سعت إلى نيل استقلال دول عربية معينة، افتقرت إلى تصور شامل وإطار تنظيمي مناسب يتجاوز الحدود المحلية والاقليمية.

وبدعم من جيل طموح من مثقفي الطبقة الوسطى والنخب المهنية أصبحت فكرة الوحدة العربية خلال عقدين من الزمن سلاحاً قوياً هدد المصالح الراسخة للوجهاء من الطراز القديم والتجار الكبار والإقطاعيين. ووصلت القومية العربية إلى

ذروتها في عقد الخمسينيات والستينيات، وغيّرت في أثناء ذلك نظرة جيل عربي برمته.

إن دراسة القومية تفترض مقدماً هيكلة الظروف والتحولات التاريخية التي جعلت نشوءها ممكناً. وهكذا نتصور أن التطورات الثقافية والاقتصادية والسياسية في القرن التاسع عشر تمثل بداية مهمة في خلق القومية العربية، وينبغي إيرادها في رسم حدود دينامية هذه الحركة. وإزاء هذه الخلفية، قسمت الدراسة إلى ثلاث مراحل مستقلة: المرحلة الثقافية، والمرحلة السياسية، والمرحلة الاجتماعية.

يقدم **الفصل الأول** القومية عن طريق تحليل نظرياتها الغربية، في حين يقدم **الفصل الثاني** عرضاً للتاريخ العربي كما يراه بعض المؤرخين العرب الذين حاولوا للمرة الأولى تغطية التاريخ الكامل للأمة العربية.

وشهدت **المرحلة الثقافية** الممتدة من حوالى عام ١٨٠٠ إلى عام ١٩٠٠ إعادة اكتشاف الحضارة العربية بوصفها عصراً ذهبياً مجيداً. وبناءً على ذلك، صيغت لغة عربية أدبية جديدة لتمثيل هوية ثقافية مستقلة ضمن العالم الإسلامي عموماً والامبراطورية العثمانية خصوصاً. وبدأ في القرن التاسع عشر أيضاً نشر مفهوم الوطن بوصفه كياناً اقليمياً محدداً تحديداً واضحاً. وكان ذلك جهداً واعياً وعقلانياً لخلق شكل جديد من التنظيم البشري.

وارتدت **المرحلة الثانية** الممتدة بين عامي ١٩٠٠ و١٩٤٥ طابعاً سياسياً بارزاً. وفي هذه المرحلة ارتبط مفهوم الوطن بتقرير المصير والاستقلال والمشاركة النشيطة للنخب المحلية في تقرير رفاهيته العامة. إن هاتين المرحلتين هما موضوع **الفصل الثالث**.

ويرسم **الفصلان الرابع والخامس** حدود الإرهاصات النظرية لجيل جديد من الناشطين العرب وأهل الفكر. وبذلك نعود إلى النظريات الغربية ونخضعها للاختبار بعد مناقشتها في الفصل الأول، وذلك بهدف تحديد المساهمات العربية في فهمنا الحركات القومية.

اكتسبت القومية العربية في **مرحلتها الثالثة** (١٩٤٥ ـ ١٩٧٣) دعماً شعبياً واسع النطاق ونجحت بتبني برنامجها الراديكالي. وارتبطت القومية العربية حينذاك بالاشتراكية وحكم الحزب الواحد والكفاح من أجل تحرير فلسطين. وأكدت بذلك كونها حركة ظافرة غطت على جميع الايديولوجيات الأخرى في أرجاء الوطن العربي كافة. وهذا هو موضوع **الفصل السادس**. **أما الفصل السابع** فقد أشرنا إليه في التمهيد للطبعة العربية، وهو إضافة جديدة للكتاب.

ويطرح **الفصل الثامن** الرأي بأن الوطن العربي يقف على عتبة مرحلة رابعة

عادت فيها القومية والديمقراطية إلى الظهور في سياق انبعاث أفكار إسلامية جديدة حول الأمة والدولة، علاوة على اندفاع موجة جديدة من العولمة.

ترتبط دراسة القومية العربية إذن بتطور الوطن العربي الحديث والمعاصر. وبتركيز الأنظار على السعي من أجل الوحدة العربية، والإصلاح الاجتماعي والنمو الاقتصادي، يستطيع المرء قياس سرعة التحول في المجتمعات العربية من جهة، وتقويم مضامينها التي تنطوي عليها بالنسبة إلى المستقبل من الجهة الأخرى. وإلى جانب ذلك، تهدف دراسة كهذه وعبر تتبع تاريخ التيارات العربية المختلفة، إلى اكتشاف قدرة هذه التيارات على البقاء والنجاح في وطن عربي مؤلف من دول مستقلة.

تمهيد للطبعة العربية

تتوخّى هذه الدراسة تقديم عرض تحليلي تاريخي للمحطات الرئيسية للفكر القومي العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا. ويهدف عزل هذه المحطات الرئيسية والتركيز عليها إلى اكتشاف التطور التدريجي أو الانقطاع الفجائي في سلسلة المفاهيم والمصطلحات والخلفيات النظرية التي حكمت الإطار الفكري العام، والذي تحركت ضمنه هذه المحطات، وانطوى عليها الخطاب القومي العربي. وتظل الدراسة مشدودة في مختلف الأحوال إلى التنبه الدائم للسياق التاريخي، وأهمية العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية، إضافة إلى موازين القوى العسكرية والسياسية، اقليمياً ومحلياً، وعلاقة هذه وتلك بصعود نمط نظري ما واختفاء نمط آخر.

ولا تتوخّى الدراسة إصدار أحكام نهائية حول البنى الفكرية والمناهج التاريخية التي انطوت عليها هذه المساهمات، بل تعمد في المقام الأول إلى متابعة السيرورة المتواصلة التي انسابت في حناياها مدارس الفكر القومي العربي، كما مثّلتها فئات اجتماعية معينة وفي سياق ظروف محددة. ولذلك تحاول الدراسة تجنب الخوض المباشر في الصراعات الداخلية لهذه المدارس قدر المستطاع، رامية إلى استكشاف التيارات العريضة التي كانت تتوزعها في معظم الأحيان، وفي آن معاً، أحزاب ومنظمات وتكتلات مختلفة. وانطلاقاً من هذه الزاوية، عمدت إلى تقسيم المراحل التي اجتازتها القومية العربية إلى ثلاث مراحل رئيسية: ثقافية وسياسية واجتماعية، ثم تمّ التركيز على أبرز العناوين الفكرية والاقتصادية والثقافية داخل هذه المراحل. وقد قمت بتفصيل هذه النواحي في «المقدمة» التي تعقب هذا التمهيد.

ووجدت أن المسألة الأهم التي شغلت هذا الفكر قرابة نصف قرن، واستغرقت جهود أبرز ممثلي الحركة القومية العربية، كانت مسألة البحث عن النظرية التي تمنح هذه الحركة شخصيتها المميزة وتضمن تقدمها المطرد نحو تحقيق الغايات الكبرى، أي أن هذا البحث عن النظرية ظل الشغل الشاغل منذ عام ١٩٣٨ حتى أواسط الثمانينيات من القرن العشرين. وتقوم هذه الدراسة بالتتبع النقدي، وفي سياق التتابع

الزمني المتلاحق لهذه الجهود، محاولة إبراز العناصر الجديدة التي انطوت عليها كل محاولة من هذه المحاولات. ومن البديهي القول إن هذا البحث عن النظرية الخاصة بالقومية العربية كان يتمدّد في بعض الأحيان ليعالج مسألتين تتفرّعان عنه أو تسيران في محاذاته، وهما الوحدة وكيفية تحقيقها، والديمقراطية وأهمية توفرها كمبدأ أساسي من مبادئ النهضة العربية الحديثة. وتعالج هذه الدراسة وفقاً لذلك هاتين المسألتين، انطلاقاً من مقاربة تظل دائماً مشدودة إلى الباعث الأساسي وراءها: عزل المستجد أو الجديد، ومن ثمّ الإشارة إلى مساهمته في إحداث نقلة نوعية في صميم بناء الفكر القومي.

ولا بدّ من التشديد على أن هذا الكتاب يعالج القومية، في تاريخيتها العربية والعالمية، كظاهرة تكمن في قلب حركة الحداثة. وتبرز القومية العربية ضمن هذا المنظار كجزء من ظاهرة عالمية أو تعبير محلي عن هذه الظاهرة. كما أن القومية نفسها وفي معناها العام لا تحدّها قارة أو تحتكرها ثقافة دون الأخرى، إذ ان الطريق إلى الحداثة قد يكون يابانياً أو صينياً، أوروبياً أو هندياً، أمريكياً أو عربياً.

وتشير الحداثة كمصطلح ومدلول، وفي النطاق المحدد أعلاه، إلى جملة أو رزمة من المناهج النظرية، والإجراءات العملية وأنماط من السلوك تستهدف هياكل وبنى المجتمع وتطوف فيها، فتعيد صياغتها وبناءها وتقحمها في إطار تاريخي جديد. وهي، أي الحداثة، ترمز إلى نموذج نظري وعملي تتآخى عناصره المتنوعة في وحدة متناسقة ومتكاملة. ويشكل عصب هذه الوحدة الداخلي اتجاه مستقبلي يؤمن بالتقدم كقانون يشمل الثقافة والاقتصاد والنظم السياسية والعلاقات الاجتماعية وتطور العلوم ونظرياتها. كما أن هذه الوحدة الداخلية تحيل مرجعيتها الدائمة على الإرادة الشعبية التي تومئ إلى جماعة مدنية مستقلة تستمد شرعيتها من الثقة الدورية التي تضفيها على من تختاره من الأفراد ليمثلها. وتؤمّن استمرارية هذه الإرادة مؤسسات تستمد شرعيتها هي الأخرى من الصفة القانونية التي تضفيها عليها الجماعة المستقلة في مجال تطورها المدني ـ التاريخي. وقد استبطنت هذه الجماعة المدنية المستقلة، الإرادة القومية كأداة فكرية ووظائفية وثقافية هدفها الأساسي خلق الشروط التي تتيح ديمومة الحداثة واطراد التقدم والحيلولة دون الانزلاق إلى عصر ولّى ونهض على مفاهيم التبعية والإرث والحق الإلهي والنسب عوض الكفاءة والعقلانية والمؤهلات العلمية والحوار الديمقراطي الهادف.

وليست القومية تبعاً لذلك انبثاقاً لجوهر ثابت أو لماهية لا تعرف سوى اجترار ذاتيتها في عملية نرجسية، غافلة عن مسيرة الأحداث والمفاهيم، فتحاول في عبثية رومانسية الانعزال عن التاريخ العالمي في تصاعده وتحولاته واتجاهه الثابت نحو

المستقبل. وإذا كانت القومية تعبيراً عن حركة تاريخية ـ ثقافية وسياسية واقتصادية ـ فهي تختصر معالم الحياة الحديثة في انتقالها من طور عرفته المجتمعات البشرية كحضارة القرون الوسطى إلى طور جديد هو نفسه عالمنا كما نعرفه اليوم. وتضع هذه الدراسة القومية العربية في السياق نفسه، فتتابع تطورها في خصوصيتها المحلية وعموميتها كتعبير عن مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية.

وكان هذا الكتاب قد نشر باللغة الإنكليزية في أواخر عام ٢٠٠٠، وصدر عن دار نشر بريطانية، وذلك لسد ثغرة في المراجع الأجنبية المتوفرة حول القومية العربية وإتاحة الفرصة للقارئ الغربي ليطّلع على منعطفاتها التاريخية وأبعادها الفكرية استناداً إلى دراسة أكاديمية موضوعية.

وعندما اطّلع الدكتور خير الدين حسيب، المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية، على المشروع بصيغته هذه تحمّس له وشجعني على المضي في العمل حتى نهايته. ثم عمد إلى شراء حقوق نشر الطبعة العربية كحافز جديد لي، الأمر الذي أقدره تقديراً بالغاً، ويسرّني أن أشكره في هذا السياق على رعايته الفكرية، وحرصه على أن يضع في متناولي بعض المراجع النادرة أو المفقودة.

ومع الانتهاء من الطبعة الإنكليزية تبيّن لمركز دراسات الوحدة العربية أن الدراسة تحتاج إلى إجراء بعض التعديلات والإضافات لكي تصبح أكثر ملاءمة للقارئ العربي. وقد قمت بهذه المهمة فحذفت بعض المعلومات التي اعتبرتها بديهية بالنسبة إلى قراء العربية، وأضفت فصلاً جديداً مطولاً (الفصل السابع من الطبعة العربية) تناولت فيه مساهمات الجيل الثالث في الحركة القومية العربية، وذلك على نحو أشد تركيزاً وأكثر وضوحاً. ويضم هذا الفصل الجديد ثلاثة محاور رئيسية:

ـ القومية: نظريتها والإسهام العربي في هذا الحقل.

ـ الوحدة وكيفية تحقيقها.

ـ الديمقراطية وخلفياتها الاجتماعية والاقتصادية والدولية. كما أنني أعدت صياغة القسم الثاني من الفصل الأخير.

ولا بد لي من شكر القارئين اللذين عرضا رأيهما في تقريرين بعد قراءتهما للمخطوطة في نصها الإنكليزي، فاستفدت استفادة جمة من الملاحظات والاقتراحات التي أبدياها. وأود أن أشكر أيضاً العاملين في مركز دراسات الوحدة العربية لكل ما يتصل بالكتاب وإخراجه إلى الوجود، غير أنني أتحمل وحدي مسؤولية ما تبقى من ثغرات، وما ينطوي عليه الكتاب من آراء واستنتاجات.

الفصـــل الأول

القوميـــة ونظرياتهـــا

من المتفق عليه عموماً في الأوساط العلمية الغربية أن دراسة القومية كانت طيلة العقود الثلاثة الأخيرة أو نحوها موضوع تمحيص حقيقي. وعلى الرغم من وفرة المناظرات بشأن سمات القومية الدقيقة أو وظيفتها في العالم المعاصر، فإن معظم الباحثين يعترفون بأهميتها التاريخية الحيوية.

ويشهد عدد الدراسات المنشورة في العالم الانغلوسكسوني على هذا الاهتمام بظاهرة سياسية وثقافية تبدو أنها السمة المميزة للحداثة نفسها. وبعبارة أخرى، أصبح مستحيلاً عملياً تجاهل الحقيقة الواضحة بأن عالمنا السياسي تدور حياته منذ قرنين في الأقل على أساس وحدات معينة تعرف بالدول ـ الأمم[1]. وينظر إلى هذه الدول ـ الأمم على أنها نشأت أولاً في الإطار الأوروبي، وتمثل نتيجة لذلك أمماً «تاريخية» أو «مستمرة». ويورد باستمرار التطور التاريخي لإنكلترا وفرنسا وإسبانيا للتدليل على أن هذه البلدان هي الرائدة في هذا الميدان[2].

ويستند أكثر التفسيرات شيوعاً لنشوء الدولة ـ الأمة إلى فكرة انحلال تنظيمات أقدم منها، مثل الإقطاع أو الكنيسة أو المدينة ـ الدولة. ثم يقال إن هذا الانحطاط كان إما نتيجة الهيمنة المستمرة للدولة المركزة المصممة على تنفيذ برنامج شامل للتحديث، أو ظهور الرأسمالية بوصفها أداة تغيير متجانس عبر الحواجز الاجتماعية والاقتصادية. ولذا يفترض أن هذه الدولة المركزية وضعت تحت سلطتها الموحدة أراضي وطنية ذات حدود واضحة المعالم، وخلقت بذلك مع بدء الرأسمالية سوقاً وطنية موحدة. وعلاوة على ذلك استبدلت لغة عالمية كاللاتينية بلغات وطنية محلية، وأصبحت للطبقات الوسطى المنتشرة في المدن، والمتشربة بروح الاستثمارات

---

(١) يرجع بعض العلماء هذا التاريخ إلى سنة ١٥٠٠ ميلادية.

(٢) انظر على سبيل المثال: Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977), chap. 2.

العقلانية وحسابات الأرباح، اليد الطولى على حساب الإقطاعيين الريفيين من الطراز القديم.

هكذا يعلن ويعزز مولد الأمة ـ الدولة الاتساق في التنظيم السياسي والنشاط الاقتصادي والنمو الثقافي. ويعزز هذا التماثل يومياً بالتنظيم العقلاني للجيش الواحد وقوة الشرطة الواحدة والجهاز البيروقراطي الواحد والقانون الذي يسود ويحكم جميع المواطنين المتمتعين بالحقوق والواجبات المتساوية. وتزال الحواجز كافة سواء أكانت اجتماعية أم دينية، ويؤسس فضاء سياسي جديد، بحيث يستطيع المواطنون كافة التنافس وفق مواهبهم وقدراتهم وليس ميراثهم أو أصلهم. بعبارة أخرى، إن الوضع في المجتمع يكسب ولا ينسب. ويفترض في هذا المجال أن تشتق القوانين من إرادة المواطنين الأحرار الذين نبذوا حقوق الملوك الإلهية أو الأوامر المقرة دينياً.

ومهما تكن الظروف التاريخية التي أدت إلى نشوء الأمة ـ الدولة الحديثة، فقد أصبح شائعاً تماماً قبول عالمية مثل هذه الظاهرة. ويمكن تلخيص سماتها المميزة التي تعبر القارات والحضارات كما يأتي:

١ ـ تحتل الأمة حيزاً مكانياً محدداً تحديداً واضحاً، ويمتلك شخصية شرعية معترفاً بها في القانون الدولي.

٢ ـ في حين أن الدولة تضمن السيادة الدائمة لمثل هذه الأمة، فإنها تتمتع بوجود مستقل تقره الإرادة الشعبية. وهكذا فإنها تحكم باسم المجتمع المدني وهي نفسها من نتاج هذا المجتمع. ولما كانت تمثل المجتمع المدني وليس الديني أو حق الملوك الإلهي، فإنها تحدث فصلاً بحكم طبيعة الحال بين ما هو سياسي وما هو ديني. وقد يتخذ هذا الفصل شكل علمنة صريحة للحياة السياسية أو إجراء آخر ذا صلة شبيهة.

٣ ـ ان رفاهية أفراد الأمة الذين يعاملون كأفراد مستقلين، هي مسؤولية الدولة المكتسبة مع تأكيد خاص على التعليم والضمان الاجتماعي والدفاع.

٤ ـ لذا تعد الديمقراطية نتيجة طبيعية لتوحيد الأمة في دولة حديثة واحدة.

وتميل طرق فهم أو مقاربات القومية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية في تقدير ما تنطوي عليه، إلى قبول هذه السمة البارزة للحداثة على نحو متحمس أو متردد أو يائس. لذا يمكن للمرء تصنيف دارسي هذه الظاهرة في ثلاث فئات هي: المؤمنون، وغير المؤمنين، واللاأدريون. لا ريب في أن غير المؤمنين يكشفون في نقدهم سخطاً معيناً على سير الأحداث التاريخية، ويتمنون أحياناً إعادة عقارب الساعة إلى الوراء، إلا أنهم يميلون غالباً إلى عد القومية انحرافاً ضالاً حاد عن جادة صواب الوطنية، وهي

وطنية ولدتها حصراً الحضارة الأوروبية الغربية أو الانغلو ـ سكسونية. وهكذا هنالك فجوة لا يمكن سدها بين الوطنية الانغلو ـ سكسونية والأشكال الأخرى للقومية. أما المؤمنون فإنهم لا يرون سوى ظلال متفاوتة للقومية تنتج عندما ينظر إليها بتعاطف قوس قزح رائعاً يشهد على براعة البشرية. اللاأدريون هم في فئة مستقلة يسعون لتعداد العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية التي جعلت الأمة نتاج عملية تاريخية طويلة من ناحية، ويحاولون، من ناحية أخرى، تأكيد زمانية حدوث الظاهرة نفسها واحتمال اختفائها في وقت غير محدد.

عالم عدم الإيمان والمقاربات السلبية

يمكن القول إن لورد أكتن (Lord Acton) (١٨٣٤ ـ ١٩٠٣) كان من الذين بادروا إلى تبني موقف سلبي إزاء القومية في مقالة نشرت في عام ١٨٦٢[٣]. يبذل أكتن في هذه المقالة جهداً مضاعفاً ليبرز الفرق بين الأمم التيوتونية والأمم اللاتينية. ووفق نظريته، فإن الدول ذات الثقافة اللاتينية تميل إلى أن تقع ضحية الثورات أو أن تشهد تحولات مفاجئة في الحكم والحياة السياسية. وتتناقض هذه الروح اللاتينية ذات الإجراءات المتطرفة مع ثقافة الدول التيوتونية (انكلترا والمانيا وربما الولايات المتحدة، على سبيل المثال) التي تكون معتدلة ومتأنية وحذرة.

اعتبر أكتن أن القومية (أو مبدأ القومية) تطور مؤسف شهدته الحقبة الحديثة. ولاحظ مصيباً أن هذا المبدأ ظاهرة حديثة نشأت عن روح العصر الديمقراطية. وقد عرّفها بأنها نظرية تعتبر الأمة متناسبة مع لغتها ورغبتها الشديدة في جمع المجموعة المستندة إلى اللغة تحت سقف واحد. ومن ناحية أخرى، عدّ مثل هذه الرغبة مضرة بالتمتع بالحرية وبنمو الحضارة أيضاً.

وهكذا، مثّل نموذج التجربة الاستعمارية البريطانية مجتمعه المثالي، حيث تعيش جماعات عرقية ولغوية ودينية مختلفة تحت سلطة دولة واحدة مطبوعة على حب الخير. وهذه الدولة الاستعمارية ذات الثقافات المتعددة واللغات المختلفة هي الضمان الأفضل للحرية والهيكل الاجتماعي المثالي. إنها الدولة وليست الأمة التي ينبغي أن تنظم المجتمع ومؤسساته الحيوية.

وبحلول النصف الأول من القرن العشرين أصبحت القومية إحدى أبرز ملامح المشهد السياسي في أرجاء العالم كافة. وهكذا أصبحت تعد بأنها تستحق المعالجة التاريخية والبحث العلمي الدقيق. ولذا حوّل عدة مؤرخين اهتمامهم إلى القومية بهدف

(٣) Lord Acton, «Nationality,» *Home and Foreign Review*, vol. 1 (July 1862), pp. 146-174.

سرد نشوئها وتطورها في ترتيب متسلسل زمنياً[٤].

وفي الفترة الزمنية نفسها تطور تعليل أكثر دقة لمبدأ القومية بهدف تفسير أنواعها المتعددة ومحصلاتها المختلفة. وقد أصبح ذلك ضرورياً أكثر بظهور الأحزاب الفاشية وشبه الفاشية التي آمنت بالقومية في وسط أوروبا وشرقها. وتوصل المؤرخون وعلماء السياسة وعبر تشذيب نظرياتهم إلى إعادة طرح نسخة اكتن الثنائية على نطاق أوسع كثيراً. وأصبح الفرق بين الثقافة الانغلو ـ سكسونية وبقية العالم هو الذي يفسر النوعين المعتدل والمتطرف.

يقول هانس كون (Hans Kohn) في تشخيصه الناضج لأنواع القومية في عام ١٩٥٥ في مقدمة دراسته الموجزة **القومية: معناها وتاريخها** بطبعتها المنقحة:

«إن القومية هي إحدى القوى المحددة الفعالة في التاريخ الحديث، يعود أصلها إلى القرن الثامن عشر في أوروبا، وانتشرت في خلال القرن التاسع عشر إلى أرجاء أوروبا كافة، وأصبحت في القرن العشرين حركة ذات نطاق عالمي، وتزداد أهميتها في آسيا وافريقيا عاماً بعد آخر. غير أن القومية ليست هي نفسها في الدول جميعاً وفي الأزمنة كافة. إنها ظاهرة تاريخية، وهكذا فإن الأفكار السياسية والبنى الاجتماعية للبلدان المختلفة التي تنشأ فيها هي التي تحددها»[٥].

لذا، فإن هذه الأفكار السياسية والبنى الاجتماعية تقود إلى «أشكال مختلفة» من القومية، وينبغي أن تولى هذه الأشكال أهميتها المناسبة في حل لغز حركة تعني بالنسبة إلى العالم الحديث والمعاصر ما كان الدين يعنيه بالنسبة إلى عالم المسيحية في القرن الثالث عشر.

هوى روسو

في سعي كون (Kohn) للبحث عن جذور القومية يوضح حداثتها بالإشارة إلى ولاءات أقدم مستندة إلى الامبراطورية أو المدينة ـ الدولة. ولذا تقلصت الحضارة المشتركة إلى حضارة قومية وأصبح العام والشامل التعبير الخاص للكيانات القومية. ومع ذلك، فإن القومية ظهرت في بداياتها في بلد أقر «حرية الإنسان» وحرية الفرد.

---

(٤) أشهر كتب تاريخ القومية في هذه الفترة هي: Carleton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: R.R. Smith, 1931), and Hans Kohn, *The Idea of Nationalism, a Study of Its Origins and Background* (New York: Macmillan, 1944).

(٥) Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History,* rev. ed. (Princeton, NJ: Van Nostrand, [1965]).

وهذا البلد هو انكلترا القرن السابع عشر، إذ جعلت الثورة المجيدة في عام ١٦٨٨ ممارسة السمات الإيجابية جميعاً للحياة السياسية ممكنة وثابتة. وفي ارتباطها بظهور شريحة نشطة من الطبقة الانكليزية الوسطى تضم التجار، عبّرت عن روح جديدة من الحرية والعدل والتسامح الذي جسد الديمقراطية في مؤسسات الأمة. وتجسدت هذه القومية الانكليزية المتسامحة على أفضل وجه في فلسفة جون لوك (John Locke) السياسية (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). لقد عبر لوك عن «روح قومية» جديدة عارضت «حكم الملك والكنيسة الاستبدادي المطلق». وعلاوة على ذلك، فإن حركة القومية الانكليزية الحرة «أصبحت معروفة في الخارج عبر المفكرين الفرنسيين الوسطاء واستوعبت وتحولت إلى الوعي العام للبشرية في القرن الثامن عشر عن طريق عبقرية الفكر العقلاني الفرنسي ووضوح اللغة الفرنسية»[٦].

من ناحية أخرى، ولدت أمة أكثر تقدماً في نيوانغلاند استمدت مثلها ودستورها من مبادئ الوطن الأم وعصر التنوير. فقد طورت المستعمرات الأمريكية، التي أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية، شعوراً عالياً بمصيرها تجسد في مفهوم أهلية الأفراد جميعاً للتمتع بحقوق ثابتة معينة هي الحياة والحرية والبحث عن السعادة[٧].

وكانت القومية الفرنسية وفق كون (Kohn) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في البداية بتقليد الحرية الانكليزية والتسامح الأمريكي. غير ان ذهن روسو (Rousseau) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الخصب والمتقلب «أضاف عنصراً مضراً سمم الجسم السياسي للثورة الفرنسية، إذ دعا روسو إلى الروابط العاطفية للولاء القومي والوطنية المشوبة بالحماسة الدينية وأيد «قضية أبناء العامة»، حيث أصبح الفلاحون وأفراد الطبقات الدنيا مركز اهتمام الإرادة العامة للأمة والتعبير عن روحها النبيلة. وهكذا خرب «نفوذه الهائل» مجرى الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، مما أدى إلى تأكيد متطرف على مشاركة المواطن العادي الفعالة في إدارة الأمة ـ الدولة. وبعبارة أخرى، حطمت حرمة الفرد، العقيدة المركزية للثورة المجيدة، وحلت محلها «إرادة قومية متصاعدة»[٨].

وبهذا المعنى يمثل مفهوم روسو للإرادة العامة، إضافة إلى المركزية المتطرفة للثورة الفرنسية و«عقيدتها الدينية الزائفة»، نقطة تحول في تطور القومية. ويخضع بقية سرد كون للظاهرة القومية لهذا التقسيم الثنائي بين القومية الانغلو ـ سكسونية المتنورة وشكل منحل قدر له أن ينتشر إلى أنحاء العالم كافة. ويصبح التطور المنظم لنظام

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٣.

الحكم الإنكليزي، سواء أكان قومياً أم استعمارياً في رأي كون، شيئاً شاذاً بدلاً من أن يكون نموذجاً للتطور. وتكاد كل المجتمعات الأخرى تمارس نسخة مشوهة من الحياة السياسية الناقصة أو التي تعصف بها الحرب وسفك الدماء. وهكذا يجري تأكيد على الطبيعة المدمرة للقومية بوصفها سمة متأصلة للأمم الحديثة، وتقبل في الوقت ذاته كشر لا بد منه.

ذنب كانت (Kant)

يرى كون ان الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو هو الذي مارس تأثيره الضار على أجيال متعاقبة من القوميين المتسمين بالعنف. وفي هجوم أقوى ومتواصل على القومية اتجه عالم آخر كان يكتب في النصف الثاني من القرن العشرين نحو الفيلسوف الألماني ايمانويل كانت (Immanuel Kant) (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ليلقي عليه القسط الأكبر من الذنب.

وفقاً لإيلي خضوري، فإن الذنب يقع على فكرة الفيلسوف كانت (Kant) القائمة على الاستقلالية والضرورة المطلقة التي تؤكد قدرة الفرد على تقرير المصير من أجل صياغة حريته الأخلاقية. وتزامن تأكيد الإرادة البشرية هذا مع انهيار المؤسسات التقليدية والعادات الاجتماعية عندما شرع الموظفون الصغار والشبان والحرفيون بالبحث عن مشاريع بديلة. ولذا فإن الميادين الفلسفية والاجتماعية والسياسية، التي أبقيت إلى ذلك الحين منفصلة ومختلفة، تشابكت لتبعث في عملية طويلة الأمد الإثارة القومية المغايرة للأعراف.

إن ما يشكل الجوانب الأسوأ من القومية هو تحديها نظام الأشياء الطبيعي. وهنا يعتمد خضوري في حججه على المقاربة المحافظة نحو الحياة السياسية التي حولها أوكشوت (Oakshott) إلى نظام فلسفي. بدأت هذه العملية بما نسبه كانت إلى الفرد في سعيه المتواصل إلى الكمال، وبتبني فكرة التقدم بوصفها الأفق غير المحدود للجهد البشري. وكلما تدخل العقائد الأخلاقية الميدان السياسي، كما حاول كانت وأتباعه تحقيقه، لا بد من أن تتبع ذلك عواقب بعيدة المدى. إن ثمن كون المرء فرداً مستقلاً هو الحرية المفرطة التي لا تحجم أبداً عن متابعة تحقيق أهدافها السياسية. وهذه الأهداف، التي يتبناها شبان متململون أو هامشيون، كثيراً ما تؤدي إلى ارتكاب أعمال إرهابية ومحاولات اغتيال وعنف عشوائي. واستناداً إلى الفكرة الخاطئة لأسلوب جديد من الحياة السياسية، التي تطغى فيها المبادئ على الحل الوسط والمصالح المختلفة، جعلت الثورة الفرنسية الإرهاب جزءاً من قوميتها العقائدية وساعدها وحرض عليها التطور الآخر لأفكار كانت، وذلك بمبادرة تلميذه ذي الخيال الواسع

يوهان غوتليب فخته (Gotelieb Fichte) (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)[٩]. ألقى فخته في عام ١٨٠٧، في أعقاب هزيمة بروسيا أمام نابليون، خطبه المعنونة **رسائل إلى الأمة الألمانية** التي اشتهر بها. لقد دعا فخته في رسائله إلى الأمة الألمانية إلى تولي زعامة العالم بإعادة تأكيد نقاء لغتها وكمال ثقافتها. وكانت مقاومة نابليون في نظر فخته محض فرصة من أجل إعادة تأكيد التفوق الألماني على الرغم من النكسات المؤقتة والهزيمة العسكرية.

لقد ميز كانت (Kant) بين الأشياء بحد ذاتها التي لا يمكن للمعرفة البشرية التوصل إليها، والعالم الذي يدرك بالحواس، وهو عالم المظاهر والاحتمالات. وفوق هذين المستويين تنشأ الفضيلة من قانون داخلي يشكل معاييره الخاصة بالخير والشر. ونقل فخته البعد الأخلاقي خطوة أبعد وحوله بذلك إلى قوة دينامية. وهكذا أصبح الوعي هو المبدأ الحاكم المتجسد في ذات شاملة قادرة على إنارة الترتيب المنظم للطبيعة والمجتمع. ويفرض هذا الوعي المفرد التلاحم والاتساق، وذلك بتصور الوجود كلاً عضوياً بدلاً من أجزاء متباينة أو غير مترابطة. ومن ذلك الحين فصاعداً أصبح الفرد جزءاً من وحدة أكبر كثيراً هي وحدة المجتمع القومي. فحب الوطن «الأبدي والإلهي» يوحّد ويحرر كلاً من الفرد والمجتمع. ولتحقيق المرء ذاته عليه أن يكافح من أجل الإبقاء على الحياة في تنوعها الأصلي وثقافاتها القومية. وعلاوة على ذلك، فإن من أهم العوامل في السعي للإبقاء على الثقافات المتنوعة هو المحافظة على لغة المرء. ويقود تأكيد فخته على نقاء اللغة ومركزيتها في تحديد خصائص الأمة إلى أن يستنتج خضوري ما يأتي:

«هذا التأكيد على اللغة حولها إلى مسألة سياسية لم تبلغها في السابق إلا نادراً، حيث إن الرجال مستعدون أن يقتل من أجلها أحدهم الآخر ويقضي عليه»[١٠].

يدين خضوري نمط القومية الالماني من ناحية، ويطري وطنية البريطانيين والأمريكيين من الناحية الأخرى. ويرى أن الوطنية مجردة من «عقيدة معينة للدولة أو علاقة الفرد بها»، ولذلك فإنها محض حب المرء لبلده وولاء قوي لمؤسساته المختلفة. وفي هذا الإطار تعد القومية البريطانية أو الأمريكية تسمية غير دقيقة. وينبغي عدم إطلاق التسمية البغيضة إلا على الثقافة الألمانية وما تحولت إليه لاحقاً في بقية أرجاء العالم[١١]. ويرى خضوري ان القومية خارج أوروبا عقيدة مشتقة غريبة تماماً عن تقاليد وتاريخ آسيا وافريقيا. كما أنها شكلت على نحو مصطنع إما بالفرض أو بالتقليد، ونتيجتها الحتمية هي التدمير والقتل الوحشي واضطهاد الأقليات.

---

(٩) Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1974).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

تبدأ فترة المحاكاة حفنة من الشباب الذين درسوا في الغرب ويعدون «هامشيين» بسبب حقيقة تحديهم معايير مجتمعاتهم المحلية. كما تدفعهم ثقافتهم وهامشيتهم نحو مشروع أوروبي للأشياء. إنهم يميلون في البدء إلى التعاون مع أسيادهم الأوروبيين وينضمون إليهم في إدارة بلدانهم. إلا أن الحكومة الاستعمارية تفرض قواعدها الاستعمارية وتتصرف وفق أولوياتها. وهكذا تجد نفسها عاجزة عن تشغيل ودعم الموظفين من الشبان المحليين الحديثي النعمة، خصوصاً إذا أرادت أن تبقى مخلصة لسياسات الجدارة والتأهيل المنجز. ولأن المجتمع الأصلي ينأى بنفسه عن الرجل الهامشي ويرفضه السادة الأوروبيون الكثيرو الشكوك، فإنه يطور عقيدته الخاصة به لحسم معضلة شخصية صرف. وتدخل القومية المشهد بوصفها التعبير المباشر عن الطموحات المحبطة وتصبح صيحة احتجاج أمة مقهورة ومضطهدة. وعندما يتحول الرجال الهامشيون إلى مثاليين ثوريين يمضون إلى فرض عقيدة غريبة يقطر منها الدم[١٢].

عالم الإيمان الإيجابي

كان رأي لورد أكتن السلبي في القومية إلى حد كبير رد فعل إزاء التقويم الليبرالي والمحبذ لمبدأ الصفة القومية (Nationality) بنوعيه الأوروبي والبريطاني. وفي الحقيقة أن مقالته التي نشرت في عام ١٨٦٢، يمكن أن تعد رداً على التيار القومي الذي كان يدعو إليه ناشطون ثوريون من مثل الإيطالي جيوسيبي مازيني (Giuseppe Mazini) (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢)، والفيلسوف جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) القائل بمذهب المنفعة.

كانت حركة توحيد إيطاليا تتجه إلى ذروتها في تلك الفترة في حين نشر مل (Mill) قبل ذلك بعام واحد (عام ١٨٦١) **آراء في الحكومة التمثيلية** والذي تناول حرية الفرد بالاقتران مع تقرير المصير للأمة. يشير لورد أكتن إلى كل من نشاطات مازيني وأفكار مل كمثالين لموجة شريرة جديدة. وعد في مقالته تلك «نظريات المساواة والشيوعية والصفة القومية» بأنها مخربة. وربط الأولى باسم روسو، والثانية ببابوف (Baboeuf)، والثالثة بمازيني والتي عدها الأكثر ضرراً. ويستشهد في السياق نفسه بمقولة لمل ويلمح إلى مازيني الذي يقول عنه إنه منح مبدأ الصفة القومية «العنصر الذي تستمد منه قوتها»[١٣].

---

(١٢) Elie Kedourie, ed., *Nationalism in Asia and Africa* (London: Frank Cass, 1971).

(١٣) Lord Acton, *Essays on Freedom and Power* (Glencoe, IL: Free Press, 1948), pp. 166-195.

ويعتبر اكتن أن تشخيص مل الخاطئ يكمن في رأيه القائل «إن من الشروط الضرورية عموماً للمؤسسات الحرة أن تتوافق حدود الحكومات في الأغلب مع حدود القوميات»[١٤].

على الرغم من ذلك، من الواضح أن مل يتصور مبدأ الصفة القومية جزءاً لا يتجزأ من تشكيل الدولة الديمقراطية أو ما يطلق عليه مصطلح «الحكومة التمثيلية». إن مناقشته لما أصبح يعرف بنظرية القومية، على الرغم من كونها موجزة ومقيدة، إيجابية جداً. إنه يستهل مناقشته بما يأتي:

«يمكن القول إن شطراً من البشرية يشكل أمة إذا توحد أفرادها بالمشاعر المتعاطفة المشتركة التي لا وجود لها بينهم وبين آخرين، بحيث تجعلهم يتعاونون فيما بينهم بإقبال أكثر مما يفعلون مع أناس آخرين، ويرغبون في أن يكونوا في ظل الحكومة نفسها وأن تكون حكومة من أنفسهم أو بعض منهم حصراً»[١٥].

في حين كان تقويم مل للقومية موزوناً ومطوقاً ببعض الشروط، فإن العلامة الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٠) كرس للمبدأ نفسه أحد أبلغ محاضراته العامة وأبرزها. وأصبحت استعارته الأكثر استشهاداً: «وجود الأمة استفتاء يومي» مرادفة لتعريف القومية في جوانبها السلبية والإيجابية معاً. إلا أن مفهوم رينان لمبدأ القومية يتفق في الأغلب مع مفهوم مل. وعلى سبيل المثال يتناول كل منهما وثاقة صلة العرق واللغة والجغرافيا والولاءات الدينية في توليد القومية ليستنتجا أن هذه محض عوامل مساهمة.

يرى مل أن القضية الأقوى التي تسهم في توليد الشعور القومي هي «تماثل الماضي السياسي»، ويشمل ذلك «امتلاك تاريخ قومي وشراكة من الذكريات، والافتخار والهوان المشتركين، والسرور والأسى المرتبطين بالأحداث نفسها في الماضي»[١٦]. ويعتقد رينان أن الماضي البطولي لأمة الفرد يعد «رأس المال الاجتماعي الذي يؤسس عليه المرء فكرة قومية». غير أنه يمضي في إيلاء أهمية أكبر للمعاناة والتضحية وليس للفخر أو السرور. ويعود سبب ذلك في رأيه إلى أنه في عالم الذكريات القومية «الأحزان أكثر قيمة من الانتصارات لأنها تفرض واجبات وتتطلب جهداً مشتركاً»[١٧].

---

(١٤) John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London: Everyman, 1910), p. 394.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١. غير أن مل يعدل مقولته بذكره أن «عدة اعتبارات يحتمل أن تتناقض في التطبيق مع هذا المبدأ العام».

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(١٧) Ernest Renan, «What Is a Nation?,» in: Homi k. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London; New York: Routledge, 1990), p. 19.=

ألقى رينان محاضرته في السوربون في ١١ آذار/مارس ١٨٨٢، حيث انطوت على أصداء الحرب الفرنسية ـ البروسية في عام ١٨٧٠ وإلحاق مقاطعتي الألزاس واللورين الفرنسيتين بالمانيا إثر تلك الحرب. إن استبعاده اللغة والعرق والدين بوصفها عوامل محددة للصفة القومية أكثر جزماً من المؤهلات التي يوردها مل. إلا أنه يمكن تصنيف كل منهما في المعسكر الليبرالي الذي أكد أن التشكيل المسبق للأمة شرط للحياة والتنظيم السياسيين.

مسألة كرامة

تعتبر المناهج الإيجابية على العموم أن خلق الأمة سبق الحركة القومية. وبهذا المعنى تعد مساهمات العلامة البريطاني انتوني د. سميث (Anthony D. Smith) في دراسة القومية ضمن التقليد نفسه. لقد كرس سميث، ربما أكثر من أي باحث آخر، عمله برمته لشرح الخلفية التاريخية والسوسيولوجية للقومية. وتكشف مؤلفاته العديدة في الموضوع تقويماً يتسم بالتعاطف والحماسة المفرطة نوعاً ما للظاهرة القومية ومضامينها في العالم الحديث.

يستعرض سميث في كتابه المهم الأول **نظريات القومية**[١٨] المناهج الرئيسية كلها التي تبحث في القومية، ولكنه يجدها جميعاً ناقصة في غير جانب. إنه يركز نقده الرئيس على النظريات التي عرضها إيلي خضوري وإرنست غيلنر ومدرسة التحديث الأمريكية. وفضلاً عن ذلك بيّن أن الوقت قد حان لتقديم طريقة منهجية على مستوى أعلى من مستوى الدراسات العامة السردية والزمنية الترتيبية. إنه يعتقد أن القومية من أكثر المجموعات العقائدية المختلفة تأثيراً التي تنافست على كسب ولاءات الإنسان منذ تآكل الأديان التقليدية[١٩]. ولهذا فإنه يرفض تمييز المؤرخ كون (Kohn) بين القومية الغربية والقومية الشرقية، ويؤكد القومية بوصفها تجسيداً للمعضلات البشرية المشتركة.

لقد منح الفيلسوف السياسي جون بلاميناتز (John Plamenatz) (١٩١٢ ـ ١٩٧٥) التضاد الثنائي بين القومية الطيبة والسيئة أدق أشكالها. ولد بلاميناتز في الجبل الأسود، إلا أنه درس في انكلترا منذ سن مبكرة، ويبدو أنه كان في وضع مثالي أهله لرسم الحدود السياسية لمفهومين منفصلين. يلخص الفرق عنوان مقالته

= نشرت محاضرة رينان بعنوان «ما هي الأمة؟» لأول مرة في مجموعة أحاديث بعنوان: Ernest Renan, *Discours et conférences* (Paris: [s. n.], 1887), pp. 277-310.

(١٨) Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦.

«نوعان من القومية»[٢٠]، ويستند تمييزه إلى فكرة التفريق بين شعب ذي مستوى عال من الثقافة والتعليم، وشعب ذي موارد ثقافية هزيلة. القومية لدى الشعب الأول هي غربية (انكليزية وفرنسية على نحو أدق) وتقدمية وحرة ومميزة لشعب مؤهل تأهيلاً ثقافياً جيداً. وألهم نموذجا انكلترا وفرنسا الألمان والإيطاليين الذين كانوا أساساً يمتلكون الأفكار والمهارات الضرورية لإعادة التوليد القومي، وكل ما احتاجوا إليه هو بناء دولتين قوميتين للتعبير عن المرحلة الجديدة من تطورهم. النوع الثاني من القومية، الذي ضم السلافيين ولاحقاً الآسيويين والأفارقة، اختلف منذ البدء وذلك لشعور قصور يحسون به في جميع ميادين البناء القومي والثقافي. ولذا فإن هذا النوع غير ليبرالي ليس في المعنى المتأصل، بل نتيجة «ظروف غير ملائمة للحرية». ولهذه الظروف غير الملائمة صلة بحقيقة أن «القادة أو الحكام الذين يأخذون على عاتقهم خلق أمة أو تحويلها وتزويدها بمهارات وأفكار وقيم لا تمتلكها، لا يطيقون المعارضة ويعتقدون أن مهمتهم عاجلة ولن يتحملوا النقد المعيق ويرون أن القرار يعود إليهم في تقرير متى يكون النقد تعويقياً»[٢١].

مع ذلك، يمضي بلاميناتز إلى إيراد بعض النتائج المحررة إزاء غياب الليبرالية هذا: تدمير سلطات قديمة، وإضعاف قبضة العائلة على الفرد، وخلق فرص ومهن جديدة، وانتشار أفكار علمية جديدة. والأمر الأكثر أهمية أن الفرد يتعرف على المفهوم المحرر باعتبار التغيير المتعمد جزءاً من المجتمع البشري.

وهكذا يعتقد بلاميناتز أن سلبية القومية الشرقية مرحلة مؤقتة وعابرة ومآلها أن تتحول في الوقت المناسب إلى علامة كرامة وكفاية وديمقراطية. بعبارة أخرى، القومية الشرقية هي رد فعل للتخلف وكفاح الضعفاء من أجل التطور والقدرة على الانضمام إلى مجموعة الأمم المتمدنة الغربية.

هذه النظرة المتعاطفة باعتدال مع القومية المتسلطة والتي وصفها إرنست غيلنر بأنها «التأملات الحزينة لرجل من الجبل الأسود في اكسفورد»[٢٢] تكمن وراء إدانة خضوري الشديدة للقومية بجميع أنواعها.

وعلى الرغم من أن سميث يوجه أقسى نقده لمنظري التحديث (دانيال ليرنر

(٢٠) John Plamenatz, «Two Types of Nationalism,» in: Eugene Kamenka, ed., *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, corrected ed. (London: Edward Arnold, 1976), pp. 23-36.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٥.

(٢٢) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1984), p. 99.

وك. و. دويتش (Daniel Lerner, K.W. Deutsch)، فإن منهجه السوسيولوجي يحتل موقعاً راسخاً ضمن الشبكة المعقدة والعميقة للعلاقات بين أنواع القومية وعملية التحديث[٢٣]. وقد خاض أطول نزال مثمر له مع تشخيص غيلنر للقومية الذي عدها المخترع الحقيقي للأمة، معتبراً أن القومية محض تعبير عن انتقال المجتمع من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي.

يعدل سميث نظرية تيار التصنيع المتصاعد لغيلنر، والذي يجتاح المعمورة ويخلق بذلك ترتيباً جديداً من الثقافة واللغة والعلم، وليضم أمماً لم تكد تدخل العصر الصناعي. وبهذه الطريقة يمكن للمرء التحدث عن نوع من القومية ما قبل العصر الصناعي، ونوع آخر تصنيعي.

يشير سميث إلى مفهوم طوره بعدئذٍ إلى نظرية متكاملة ويميز بين الأمم بوصفها نتاج وحدة دينية - عرقية سابقة والقومية الحديثة للأمم - الدول. وفي هذا الصدد، فإن ما تعنيه الكلمة الفرنسية (Ethnie) هي هذا النوع الأول من الأمة (Nation) ويضم «التميز الثقافي وامتداد الأراضي المتصل». لذا فإن «القومية» (Nationalism) القديمة لها قاعدة عرقية وهدفها الرئيس هو المحافظة على جماعة ثقافية ضد حكم أو احتلال أجنبيين. وتقابل ذلك القومية المتعددة المراكز في الأزمنة الحديثة التي يعود تاريخها إلى الثورة الفرنسية[٢٤].

يقدم هذا التمييز بين القومية القديمة والقومية الحديثة بوصفه توضيحاً ضرورياً لغرض الفصل بين «الشعور القومي» و«القومية»، إذ يقصد بالمصطلح الأول سمة الجماعات العرقية القديمة، بينما يدل الثاني على مفهوم الحداثة. لذا تعرف القومية المتعددة المراكز بأنها «حركة عقائدية من أجل نيل الحكم الذاتي والاستقلال باسم جماعة يعتبر بعض أعضائها أنها تشكل «أمة» حقيقية أو ممكنة مثل الأمم الأخرى»[٢٥]. ومن ناحية أخرى، يقال إن الأمة «جماعة كبيرة مندمجة عمودياً وتتمتع بالحراك المحلي وتظهر حقوق مواطنة مشتركة ومشاعر جماعية، فضلاً عن سمة مشتركة (أو أكثر) تميز أفرادها من أفراد مجموعات مشابهة لها معهم صلات تحالف أو صراع»[٢٦].

على الرغم من أن سميث لا يشترط وجود أمة مسبقاً لكل أنواع القومية، إلا

---

(٢٣) Smith, *Theories of Nationalism*, pp. 6-7.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

أن قوة دعواه تقود المرء إلى الاعتقاد عكس ذلك. وإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من استنتاجات سميث السوسيولوجية، فإن اهتمامه ينصب في المقام الأول على إظهار كيف حلت «القومية» محل «الدين» كنظام مشروع جديد للقيم تؤدي فيه «الدولة العلمية» دور القابلة التي تبشر بمولد عصر العقلانية والعلمانية.

يؤكد مؤلف سميث المهم الآخر **الأصول العرقية للأمم** هذا التحول في التاريخ النفسي(٢٧). هذا عمل تاريخي حافل بالأحداث التي تصل إلى أقدم سجلات البشرية المدونة بهدف كشف الطبقة التحتية العرقية للأمم الحالية جميعاً تقريباً. وبذلك يحاول النص أن يختط طريقاً وسطاً بين مدرستين للقومية: المعمرة (Perennialist) والحديثة (Modernist).

تؤكد المدرسة **الأولى**، التي تمثل أقلية في عالم البحث العلمي، الوجود الدائم للأمة منذ فجر التاريخ. وهكذا فإنها تسلم بخاصيات مثل اللغة والعرق والأرض والدين بوصفها «روابط أساسية» تؤكد الولاءات البشرية عبر العصور. وتعد الأمم ظواهر طبيعية بسيطة مثلما يفترض أن تكون الجغرافية وانتماءات النسب. وأشهر مثال على مثل هذا الرأي هو كتاب **الأمم قبل القومية**(٢٨) لجون آرمسترونغ (John Armstrong) الذي سعى لإبراز الدور المركزي للكيانات العرقية في تكوين الأمم الحديثة أو القومية نفسها.

المدرسة **الثانية** أو المدرسة الحديثة تضع نظرية للأمة بوصفها نتاجاً للظروف الحديثة وظهور الرأسمالية كنظام جديد للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي. وفي حين يؤكد بعضهم الأحوال الاقتصادية في تفسير نشوء الأمم الحديثة، ويلمح آخرون إلى أهمية العوامل السياسية ووجود السلطة المركزية التحديثية، فإنهم يتفقون جميعاً بشأن الظهور التاريخي والحديث للأمة. وبعبارة أخرى، إن القومية ليست متأصلة في الطبيعة البشرية، كما أنها ليست متجذرة في التاريخ. وتهيمن مؤلفات إرنست غيلنر وبندكت اندرسون وجون برويلي وإريك هوبسبوم على هذه المدرسة بالذات التي سنناقشها بتفصيل أكثر في القسم التالي.

ويعد كتاب آرمسترونغ المشار إليه آنفاً نقطة البدء بتحريات سميث التاريخية. وفي حين سعى آرمسترونغ لإقامة صلة مباشرة بين الكيانات العرقية والقومية، يتبنى سميث منهجاً أكثر احتراساً ويعد «الحياة السياسية العرقية» في العالم القديم وفي

(٢٧) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1994).

(٢٨) John A. Armstrong, *Nations before Nationalism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982).

القرون الوسطى مجرد قاعدة ثقافية لظهور القومية[٢٩].

من ناحية ثانية، يبدو أن هذه الموازنة بين معتنقي فكرة الوجود الدائم للأمة ودعاة المدرسة الحديثة موقف يصعب المحافظة عليه. وما إن يشرع سميث بالسير على حبل نظريته المشدود حتى يبدأ بالانزلاق المستمر نحو نمط الوجود الدائم للأمة. وعلى أي حال لا يترك عنوان كتابه أي مجال لأي عمل آخر، إذ إنه يدرج نشوء الأمم في «أصولها العرقية». وبالاحتفاظ بوحدات آرمسترونغ المفاهيمية في التحليل، أي الأسطورة والرمز والذاكرة، وتعميمها لتضم الجماعات العرقية الرئيسية جميعاً ذات السجل التاريخي المعروف، يحدد سميث مكونات ما يسميه الاثنية (Ethnie) أو الجماعة الاثنية (Ethnic Community) بوصفها القاعدة الصلبة للأمم. وهكذا مهما كانت التحولات التي تحدثها العوامل الحديثة فإنها «تحدث ضمن إطار مسبق من الولاءات والكيانات الجمعية التي كيفت التحولات بقدر ما أثرت في الإطار»[٣٠].

هكذا حددت التطورات التاريخية عبر عدة قرون شروط نشوء القومية في العالم الحديث التي تكمن في جوهرها الكيانات العرقية الجمعية. تحولت تلك الاثنيات التي استطاعت البقاء ونجت من عاصفة الانحلال والتلاشي إلى أمم حديثة. وحدث ذلك نتيجة ثورة ثلاثية اقتصرت في البدء على أوروبا الغربية: ثورة في ميدان تقسيم العمل، وثورة في الإدارة، وثورة في التنظيم الثقافي[٣١].

باختصار، تعني الثورة **الأولى** نهاية الإقطاع وظهور النظام الرأسمالي الذي حقق مستوى أعلى من الاندماج الاقتصادي ضمن الأراضي القومية. وبذلك ضم معاً التجار والصناع والفلاحين وحولهم إلى «قوة عمل قادرة ضمناً على الحراك»، وتولت الدولة مهمة السلطة التي ربطت «النخب الإقليمية والحضرية المختلفة بعضها ببعض في مصير اقتصادي مشترك». ومع تطور الأساليب العسكرية في المدفعية والقتال استطاعت الدولة ممارسة السيطرة الإدارية. أحدثت الثورة **الثانية** النوع الجديد من «الدولة العقلانية» حيث أصبحت الجيوش المحترفة والأجهزة البيروقراطية والخبراء الفنيون سمة التنظيم الحديث. وخلقت الثورة **الثالثة** في الحقول الثقافية والتعليمية «نمطاً قياسياً موحداً للاتصال»، وضمنت تماثلاً حياً مع الجماعة، ومولد «وعي قومي موحد»[٣٢].

---

(٢٩) Smith, Ibid., p. 91.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣. ترد في مؤلفات سميث إشارات كثيرة إلى «رغبة الدروز في الاستقلال». وبقدر علم مؤلف الكتاب لا توجد رغبة من هذا القبيل في صفوف الدروز في لبنان أو سوريا أو إسرائيل.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

أذنت هذه الثورة الثلاثية بظهور الأمة ـ الدولة القطرية. ومع انتشار البعد القطري إلى بقية أنحاء العالم في القرنين التاسع عشر والعشرين، أصبح هذا البعد عرقي القاعدة. ويتبنى سميث في تحليله التقسيم الثنائي إلى قومية غربية وقومية شرقية، والذي أشار إليه هانس كون أولاً، باعتباره ثنائية قطرية وعرقية. بيد أن القومية العرقية تفقد معظم جوانبها السلبية وتظهر في كتاب سميث بأنها إطار متكامل قادر على خلق التجانس والوحدة الثقافية والمواطنة المشتركة.

عندما يرسم سميث المسالك المعقدة التي تؤدي إلى القومية، يقدم عدة تنازلات إلى المدرسة الحديثة، ولكن من دون التخلي عن اتفاق أساسي في الرأي مع أنصار المدرسة المعمرة. وبهذا المعنى، فإن الأمم الحديثة ليست «حديثة» كما يريدنا العلم الجديد أن نصدق. يجادل سميث بأنه لو استثنى المرء المبدأ الديمقراطي الجديد بضم المواطنين جميعاً في الجماعة القومية، فإن «الأمم الحديثة والقومية لم تفعل شيئاً سوى توسيع وتعميق معاني ونطاق المفاهيم والبنى العرقية الأقدم»[٣٣]. وهكذا، فإن الأمة محض امتداد لعرق (Ethnic) موجود قبل ذلك.

إن لكل من الأمم والإثنيات الأهداف ذاتها، في حين أنها قد تختلف في الوسائل المتاحة لها. يوضح هذا الفرق الذي يتضمن الفئتين السوسيولوجية والانثروبولوجية كما يأتي:

«لقد تغيرت الوسائل تغيراً واضحاً. كان الكهنة والكتبة هم الأوصياء على «شبكة الأساطير ـ الرموز» للذاكرة العرقية من جيل إلى جيل. وأصبح الآن أكثر احتمالاً أن يعيد المثقفون والمهنيون اكتشاف أساطير الأمم القديمة ورموزها ونقلها إلى الأجيال المقبلة بعد أن حلت البرجوازية والعسكريون محل الارستقراطيات كقوة تدعم التوسع والاختراق العرقي»[٣٤].

بعبارة أخرى، تضمن القومية بقاء مجموعة عرقية معينة بالشروع في رحلة إعادة اكتشاف تاريخي سواء أكانت متخيلة أم حقيقية.

اللاأدريون أو المحايدون بتردد

يؤدي الكتبة والكهنة في نظر سميث الوظائف نفسها التي يؤديها نظراؤهم الحديثون وهم المثقفون والمهنيون. وقد تختلف هوية الناقلين الاجتماعيين، إلا أن

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٥. يؤكد سميث في مكان آخر الحاجة إلى تعديل «عصرية» الأمم (ص ٢٠٧).

الرسالة التي ينقلونها مدونة برموز متماثلة تقريباً. وفي وسع خبراء الآثار والعصرانيين على حد سواء فك رموزها، إلا أن غيلنر يخالفه في الرأي، إذ إنه يعتقد أنه ما إن يظهر نظام اجتماعي ـ اقتصادي جديد حتى يصبح ضرورياً تغيير جميع قواعد السلوك والقيم والثقافة وفقاً لذلك.

كان للعصر الزراعي كهنته وكتبته الذين يؤدون وظيفة معينة ذات قواعد سلوك محددة تحديداً واضحاً ولغة غير مفهومة لأغلبية الناس. تدخل هذه المجموعة الدينية المتخصصة في تنافس وتحالف مع الدولة المركزية التي تهيمن عليها فئة حاكمة صغيرة. ولا تفضل الأقلية الحاكمة المتراصفة أفقياً التجانس الثقافي،بل على النقيض من ذلك تثبت تقسيمات دائمة للفروق الثقافية في نسيج المجتمع بوصفها جزءاً من سياسة متعمدة، وبذلك تتفادى الاحتكاك أو غموض المنزلة. وخارج نطاق الدولة ورجال الدين تدبر الجماعات الفلاحية عيشها بلا اهتمام بالثقافة العامة أو روابط الولاء المشتركة. إن دورها هو دفع الضرائب وإطاعة الأوامر وتقبل اللامساواة باعتبارها محتمة وطبيعية. بعبارة أخرى،إن مجتمعاً من هذا القبيل يكون محدوداً بصرامة ومؤلفاً من طبقات منفصلة أفقياً عن الطبقات الحاكمة والمتعلمة التي تتقاضى الضرائب وتطبق العدل في مجتمع من المنتجين الزراعيين(٣٥).

هكذا ليس ممكناً ولا مرغوباً دمج الدولة والثقافة، وهو هدف القومية. وعلى الرغم من أن أهل الفكر، خلافاً للحكام العسكريين، قد يطمحون إلى نشر ثقافتهم العالية في المجتمع كله،مثل العلماء في الإسلام، إلا أنهم يعجزون دائماً عن تغيير الظروف السائدة. وفي المجتمع الصناعي وحده يقلب التراتب (Stratification) المفروض وتصبح قابلية الحركة الاجتماعية السمة المألوفة للحياة اليومية. وفي ظل تلك الظروف تسود الثقافة العالية المجتمع وتخلق تلاقياً ممكناً للوحدات السياسية والقومية(٣٦).

إن المجتمع الجديد عقلاني حراكي متساو ومغرم بالابتكار. إنه يديم نفسه بقدرته الهائلة على النمو الدائم والإنتاجية العالية المستندة إلى تقسيم دقيق للعمل. والمجتمع الحديث، بمعنى من المعاني، منظم وفقاً لمعايير قياسية تمثل إلى درجة كبيرة طريقة تدريب الجيش الكبير الذي ينتج مجندين ذوي مؤهلات أساسية مشتركة مثل معرفة القراءة والكتابة والحساب وإتقان المهارات الفنية الأساسية. إن التدريب من هذا القبيل للمواطنين الفعليين أو المحتملين جميعاً يرتبط بمثل أعلى حديث وفريد هو «مبدأ التعليم

(٣٥) Gellner, *Nations and Nationalism*, chap. 2.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٨.

الشامل والمضمون مركزياً»[٣٧].

هذه السمة المعينة من التعليم المقنن الشامل هي التي تطبق وتعزز لغة اتصال خالية من السياق بوصفها سمة مميزة للدولة القومية. وبالتالي، فإن القومية محض حصيلة لرغبة الدولة في الاقتران بثقافتها، وبذلك تنجب القومية التي تعمل بدورها بوصفها رابطة متينة توحد الدولة والثقافة معاً. بيد أن هذا الزواج زواج مختلف، إذ عندما تحتضن الدولة ثقافتها في ظل ظروف التنظيم الاقتصادي لا يسعها سوى نشرها في أرجاء المجتمع لغرض ضمان بقائها المادي والسياسي. إن مقياس الحقيقة الموحد الذي يفضله كانت أو هيوم (Hume) هو تعبير عن هذه الحالة الجديدة، وهو شبيه بالفعل المجهول لدولة أخلاقية.

ومن كونه منظماً تنظيماً هرمياً تحول المجتمع الزراعي إلى أمة مستندة إلى أساس أفقي يقف فيه المواطنون جميعاً على صلة مباشرة بالدولة من دون توسط مفروض متجذر في نظام رعاية إقطاعية. إن وحدة المنزلة، نظرياً في الأقل، مضمونة بنظام التعليم:

«إن القدرة على التشغيل والكرامة والأمن والاحترام الذاتي للأفراد تتوقف عادة، وبالنسبة إلى أغلبية الناس حالياً، على تعليمهم[٣٨]، وحدود الثقافة التي تعلموا ضمنها هي أيضاً حدود العالم الذي يستطيعون التنفس ضمنه معنوياً ومهنياً. ان تعليم المرء هو استثماره الأثمن وهو الذي يمنحه هويته. والإنسان الحديث ليس موالياً لعاهل أو لأرض أو لعقيدة، مهما قد يقول، بل هو موال لثقافة ما»[٣٩].

هذه الثقافة التي تنقلها المدرسة وتديرها الدولة هي السمة المميزة لعصر الانتقال إلى التصنيعية، في حين تعمل القومية كلاصق يربط الثقافة والدولة. وعلاوة على ذلك اقتصرت عملية التصنيع أولاً على نواتها الأوروبية، إلا أنها انتشرت مع الكولونيالية والفتوحات الاستعمارية إلى أنحاء المعمورة مولدة ردود فعل مختلفة في ظل أحوال معينة. بيد أن عصر القومية أصبح جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الحديث[٤٠].

ربما من المناسب هنا الإشارة إلى الطبيعة المثيرة للجدل لمجتمع غيلنر الصناعي وصلته بنشوء القومية. لقد أثار عدد من الدارسين اعتراضات على اقتصار القومية على العصر الصناعي قائلين إن بعض القوميات، مثل القومية اليونانية والالمانية والهندية،

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٨.

(٣٨) إنها لحقيقة مؤسفة أن معظم الكتاب عن القومية يستعملون المصطلح العام «Man» بمعنى الرجل والمرأة. وليس واضحاً لماذا يستمر غيلنر الذي يؤمن بالمساواة التامة في استعمال لغة العصر الفكتوري في تحليله السوسيولوجي.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٢.

ظهرت في مجتمعات لا يكاد يكون ممكناً تصنيفها كمجتمعات صناعية. وعلى الرغم من أن استعمال غيلنر(٤١) هذا المصطلح معرض لتهم النزعة الاختزالية (Reductionism) والمذهب العملي أو الوظيفي (Functionalism) أو النزعة المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، الا أنه يبدو أن عصره الصناعي ممكن التفسير بالإشارة إلى مرحلتين منفصلتين، إلا أنهما متكاملان: (١) الشروط الأساسية للتصنيع و(٢) عملية التصنيع الفعلية.

تتضمن **المرحلة الأولى** ظهور ثقافة أو روح جديدة تمتلك العقلانية بمعناها الفيبري (Weberian) الواسع في جوهرها. وتشمل المحافظة على دقة النظام والكفاءة، والأهم من كل شيء سيرورة مفاهيمية مشتركة تدّعي تحديد الحقائق جميعاً «ضمن فضاء منطقي متواصل واحد» و«لغة واحدة تصف العالم وتكون موحدة داخلياً». وفضلاً عن ذلك يعني فعل موازنة الحقائق وتجنيسها «تحليل المركبات كافة إلى أجزائها المكونة». العقلانية إذاً هي «روح التحليل» (Esprit d'analyse) التي تدعم فكرة فيبر: كفاءة الوسائل ـ الأهداف وتساوق التعامل. وينسب إلى كل من كانت وهيوم فضل ابتكار هذه السيرورة(٤٢).

المرحلة الثانية هي مرحلة التصنيع الفعلي بمعنى المشاريع الصناعية والتقانات المتقدمة والتقسيم الدقيق للعمل.

وهكذا تبدأ المجتمعات التي تتعرض لتأثير المرحلة الثانية بصياغة ردود فعلها بتبني صياغات المرحلة الأولى، وهي تتطلع إلى عصر صناعي خاص بها. تولد الأمم في عصر القومية لتستجيب للظروف الاجتماعية المختلفة، وتسبق القومية الأمة وتتصرف بوصفها سلفاً لها باستخدام وإعادة تحديد أية موارد ثقافية وذكريات تاريخية في مقدورها اختيارها وتحويلها. بيد أن هذا الانتقاء، أو الابتكار، لا يتضمن الوجود الطارئ للقومية أو زيفها، بل على النقيض من ذلك الوجود الطارئ للقومية، إن للمبدأ القومي «جذوراً عميقة جداً في حالتنا المشتركة الراهنة وهو ليس طارئاً أبداً ولن ينكر بسهولة»(٤٣).

---

(٤١) انظر على سبيل المثال: K. Minogue, «Ernest Gellner and the Dangers of Theorising Nationalism,» in: John A. Hall and Ian Jarvie, eds., *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Ponza Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities (Amsterdam: Rodopi, 1996).

(٤٢) Gellner, Ibid., pp. 20-23.

(٤٣) في رد سريع على خضوري يمضي غيلنر إلى القول: «إلا أن هذا الجانب المبدع ثقافياً والخيالي والمبتكر على نحو إيجابي من الحماسة القومية ينبغي ألا يدع أحداً يستنتج خطأ أن القومية ابتكار عقائدي مصطنع وطارئ ما كان ليحدث لو أن أولئك المفكرين الأوروبيين الفضوليين البغيضين الذين لا يدعون الأمور وشأنها لم يبتدعوها ويدخلوها في مجرى دماء الجماعات السياسية القابلة للحياة بخلاف ذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

الأمر الأكثر أهمية هو أن القومية هي ثقافة الجماعات الحضرية التي تطمح إلى فرض صيغتها من الثقافة العليا مقابل ثقافة الريف الدنيا. ويستند نموذج غيلنر عموماً في هذه الحالة إلى تحليله المثير كثيراً للجدل لإسلام الثقافة العليا وإسلام الثقافة الدنيا. . الإسلام الأول حضري متعلق بالقرآن الكريم وإصلاحي ومتشرب بوعي من الرصانة والعقلانية. وعلى النقيض من ذلك، فإن النوع الثاني ريفي ومؤمن بالخرافات وقبلي ومقيد بفكرة الإيمان بالأولياء.

في الإسلام الريفي تعمل الأنساب المقدسة وأضرحتها الريفية وسيطة بين الإنسان والخالق، بينما الإسلام الحضري يحدد بنزعته المرتبطة بالكتاب الكريم هوية الأمة في العالم الحديث، كما حدث في الجزائر، نابذاً التقسيمات القبلية والطائفية الأخرى (ص ٧٣ و٧٥ ـ ٨١).

هكذا يرافق القومية تأسيس سلطة مركزية وتحتاج نظاماً تعليمياً فعالاً، وهي محصلة لانتشار علاقات السوق. أما مسارها المستقبلي فربما يفقد حدته مع نضج الصناعية (Industrialism) وتأسيس معاييرها القياسية وإيقاعاتها المتجانسة في المجتمع كله، إلا أن القومية بوصفها علامة من علامات العالم الحديث، فهي باقية زمناً طويلاً.

على الرغم من أن حجج اندرسون (Anderson) الرئيسة[٤٤] تتفق أساساً مع آراء غيلنر، إلا أن تشخيصه يتسم برومانسية أكثر، إذ إنه يرى القومية وكأنها ديانة على الرغم من إشاراته المتكررة إلى نشوء رأسمالية الطباعة. وبالتالي تصبح القومية مثالاً أعلى يقود بعض الأشخاص إلى التضحية بحياتهم من أجلها. كما أنها عامل قوي وفعال قادر على توليد فكرة مجردة للأمة.

وتتأكد قدرة القومية على الوصول إلى مستويات عالية من المثالية والتجريد بخلقها «جماعة متخيلة» (Imagined Community). وهذه الجماعة المتخيلة هي الأمة في العالم الحديث، وهي التي تستبدل المفاهيم العالمية للدين بصور راسخة، ولو أنها لا تقل تأثيراً، من الروايات القومية التي تضم في آن معاً أفراداً عبر وحداتهم الإقليمية. إن هذا الخيال الخصب الناشئ نتيجة ظهور الكلمة المطبوعة وانتشارها هو الذي يمنح الزمن ميله الامتدادي مزيلاً الأحداث التي تجري ضمن نظام كوني دائري، حيث يتكلم الكون والسلطة الملكية والاستقامة الدينية اللغة العالمية نفسها. إن اللغة المحلية للسكان هي التي تتقدم وتتواصل النجاح متجسدة في روايات تمثل الحدود المرسومة

---

(٤٤) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. and extended ed. (London; New York: Verso, 1991).

لاقليم بوضوح على خرائط حديثة. ان الرواية والصحيفة، والخريطة الواضحة الحدود هي نتاجات رأسمالية الطباعة وانبثاق مفهوم علماني للزمن(٤٥).

ووفق هذه المقاربة، افتتح التحول الاقتصادي المتجسد في النظام الرأسمالي إمكانية نشر الكتب والصحف بوصفها رموز ثقافة علمانية جديدة. وعلى الرغم من أن الرأسمالية تضمنت عمليات مختلفة وإنتاج سلع كثيرة، فإن صناعة طبع الكتب في فجر العصر الحديث هي التي بشرت بولادة الاستهلاك الواسع، حيث أقامت العقيدة البروتستانتية الجديدة تحالفاً مع رأسمالية الطباعة لتشن «معركتها لكسب عقول الناس». ومهد تآكل اللغة اللاتينية و«جماعتها المتخيلة المقدسة» السبيل لتبني اللغات الشعبية الوطنية التي اكتسبت تدريجياً الأشكال المقننة عبر الطباعة. ومع اكتساب هذه اللغات المطبوعة حديثاً الثبات والوضوح بات من الممكن بروز فكرة الأمة القديمة تاريخياً والمتأصلة الجذور. إلا أن ما دعاه غيلنر «التصنيعية» (Industrialism) سماه اندرسون «الرأسمالية» (Capitalism)، وظهور هذا الصنف الجديد هو الذي يولد القومية، وأخيراً الأمة ـ الدولة(٤٦).

في وصف اندرسون (Anderson) للقومية يحرص على تجنب صيغة أوروبية المركز، حيث تعد الحركات الكريولية(٤٧) للتحرير القومي في أمريكا الشمالية واللاتينية، بأنها كانت رائدة هذا النوع من الحياة السياسية(٤٨). وبذلك يكاد يقوض حجته، حيث يمنح الأولوية لتأسيس وحدات إدارية متميزة عملت بوصفها بؤرة الوعي القومي في أمريكا الشمالية والجنوبية. صحيح أنه يورد اسم بنجامين فرانكلن (Benjamin Franklin) (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠) بوصفه صاحب المشاريع الرائدة في نشر الصحف، ويذكر بعض الصحف الإقليمية في إطار تطورات أوسع، إلا أن ذلك لا يعني القول إن رأسمالية الطبع أو الصناعة قد واكبت القومية في الأمريكتين.

هكذا أساء عدد من الباحثين فهم مساهمة اندرسون في دراسة القومية. أراد اندرسون التأكيد قبل كل شيء على الدور الريادي للأمريكتين في نشوء القومية. بعبارة أخرى، إن العالم الجديد وليس أوروبا القديمة هو الذي «اخترع» القومية وأطلقها لتغزو المسرح العالمي. وبشرت الحروب الثورية الأمريكية التي نشبت بين عامي ١٧٧٦ و١٨٢٥ وشملت أمريكا الشمالية والجنوبية بمولد أمم جديدة، وبالتالي

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٣٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٤٦.

(٤٧) الكريولية نسبة إلى الكريوليين (Creoles) وهم أبناء المستوطنين الأوروبيين الذين استقروا في الأمريكتين واختلطوا بالسكان المحليين.

(٤٨) المصدر نفسه، الفصل ٤.

الأمة الدولة الحديثة كما نعرفها اليوم(٤٩). ويأسف أندرسون في الطبعة المنقحة من كتابه لحقيقة عدم إدراك هذا المنظور الأمريكي المختلف في كثير من العروض عن كتابه **الجماعات المتخيلة**، بحيث إن «الإقليمية الأوروبية المركز بقيت بلا نقد، بينما تم عموماً تجاهل الفصول المهمة التي تتناول نشأة الأمريكتين»(٥٠).

يرى برويلي (Breuilly)(٥١) ان القومية «شكل من أشكال الحياة السياسية» التي تتجه نحو الاستيلاء على السلطة، فضلاً عن تأسيس دولة شرعية. وبالتالي لا يكرر المرء عند تحليله للقومية ميل القوميين إلى جدولة خصائص الهوية القومية، وليس من المفيد دراسة العقائد القومية في صياغاتها المجردة، بل إن العمل والتنظيم السياسيين كما يمارسهما مسؤولو دولة من النوع الجديد والحديث هما اللذان ينبغي أن يلقيا المعالجة الواسعة. والدولة الحديثة هي التي يكرس لها برويلي معظم كتابه، حيث يتناول بالتشخيص الأمم في أوروبا وآسيا وأفريقيا عندما نشأت في عالم القومية.

من هنا تقع القومية ضمن العصرية وتحلل بوصفها نتاج صراعات في سبيل السلطة بين فئات اجتماعية أوجدتها سياسات التحديث. تدخل الأيديولوجيا المشهد ليس بوصفها قوة مستقلة، بل إنها نفسها «مكون» للعمل السياسي. وتستعمل القومية الأيديولوجيا بوصفها تبريراً لممارساتها وتترجم الطبيعة المجردة للأيديولوجيا عبر الرمزية والطقوس. وباستعمال الرموز، مثل عبادة الشخصية، أو الطقوس باستذكار حركات مجيدة في التاريخ القومي والاحتفال بها، تغدو الأمة شيئاً محسوساً.

في رأي برويلي، إن القومية بدأت في أوروبا مسيرتها الطويلة التي شملت العالم كله في نهاية المطاف. وكانت جذور هذه الرحلة الطويلة للقومية في السياسات الملكية المبكرة للمركزية التي أدت في الوقت المناسب بدءاً من القرن الثامن عشر إلى التحديث والعلمانية. غير أن المعارضة التي ولدتها سياسات التحديث والمركزية هي التي تشي بنشوء الحركات القومية. وهكذا فإن النشاطات السياسية المعارضة هي الشكل الذي تجسده القومية في مواجهتها مؤسسات الدولة الحديثة. وقد تتخذ المعارضة من هذا القبيل ثلاثة أشكال مختلفة: معارضة قومية قد تسعى للانفصال عن الدولة الحالية (الانفصالية) أو من أجل إصلاحها في اتجاه قومي (الإصلاحية) أو توحيدها مع دول أخرى (التوحيدية).

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص xiii.

(٥١) John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, 1993).

بيد أن برويلي يعرض موقفاً تجاذبياً إزاء موضوعه، وهو نتيجة عدّه القومية محض شكل للعمل السياسي. وتدل على ذلك مناقشاته لحركات التوحيد الإيطالية والألمانية. وهو يبذل مجهوداً كبيراً في إظهار أن التوحيد قد تحقق نتيجة طموحات وأعمال سياسية وليس حصيلة سياسة قومية منسقة. وينجح في الحقيقة بإظهار دور القومية الضئيل وغير المهم في عملية التوحيد بالمقارنة مع إرادة كافور (Camillo Benso di Cavour) وبسمارك السياسية[٥٢].

أخيراً يشكل كتاب ا.ج. هوبسبوم (E.J. Hobsbawm) **الأمم والقومية منذ ١٧٨٠** *(Nations and Nationalism since 1780)*[٥٣] خاتمة مسحنا هذا. تتمثل مساهمة هوبزبوم في دراسة القومية في تمييزه بين عصر ذهبي للقومية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنشوء الليبرالية في القرن التاسع عشر وشكل منحرف مرتبط عموماً بالنصف الثاني من القرن العشرين. كانت القومية في عصرها الذهبي شاملة ومتسامحة أساساً وتهدف إلى خلق أمم من مزيج من الجماعات متباينة ومجموعات اجتماعية مختلفة. ولا شك في أن هذا كان العصر التقليدي للتصنيع ونشوء الطبقة الوسطى علاوة على حركة نقابية قوية. ويؤكد هوبسبوم أنه عقب الحرب العالمية الثانية بدأ يظهر شكل فاسد من القومية مرتكز إلى فكرة العرقية والأفكار الضيقة لتقرير المصير للجماعة. بعبارة أخرى، في حين يرى سميث ان الأصول العرقية للأمم سبقت القومية كما نعرفها في العالم المعاصر، فإن سلسلة التطور مقلوبة وما بدا مرة عملية تطور إيجابية يتقلص إلى انحطاط مؤسف. ولهذا السبب فإن ما يبدو أنه قوة فعالة هو محض وهم مآله الاندثار أمام تيار العولمة ونمط دولي من المؤسسات فوق الأمم[٥٤].

وفي مجال تنظير القومية تشير النصوص كافة التي نوقشت آنفاً إلى القومية العربية بطريقة أو بأخرى. وباستثناء كتاب خضوري تبدو إشاراتها العرضية إما محايدة أو أنها تقدر دلالاتها حق قدرها. إلا أن هذا التقدير تفسده أحياناً الأخطاء التاريخية التي تكون عموماً نتيجة الاعتماد على مصادر ثانوية.

لا ريب في أن سميث وغيلنر وبرويلي وهوبسبوم يعدون القومية العربية حركة حديثة ولدها وأقام بناها دخول العالم الصناعي إلى قلب الامبراطورية العثمانية.

ويرى غيلنر ارتباطاً مباشراً بين الإصلاحية الإسلامية والقومية العربية، بل إنه

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ١١٥.

(٥٣) E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality,* Wiles Lectures (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990).

(٥٤) المصدر نفسه، الفصل ٦.

يذهب إلى أبعد من ذلك بالمساواة بينهما، وبذلك يجعلهما غير ممكني الفصل[٥٥]. وخلافاً لغيلنر يرى سميث أن مهمة القومية العربية محفوفة بالمشكلات ديمغرافياً وسياسياً. وفي رأيه أنه لا الإسلام ولا اللغة أفلحا في مواجهة «هذه الانقسامات الجيو ـ سياسية». وهكذا أخفقت القومية العربية لحد الآن في تأسيس اتجاه واضح مستند إلى المعايير الإقليمية أو العرقية لحالة الأمة[٥٦].

من ناحية أخرى، يتناول برويلي القومية العربية بوصفها حركة انفصالية في الامبراطورية العثمانية. كما أنها كانت «حركة مناهضة للكولونيالية»، إضافة إلى كونها حركة «توحيد». ومع أن برويلي لا ينسب أهمية كبيرة إلى الثقافة والتفسيرات الفكرية، فإنه مستعد لقبول «أهمية المثقفين القوميين في القومية العربية»[٥٧]. وفي حين أنه ينوه مصيباً بدور المثقفين المركزي مثل ميشيل عفلق وساطع الحصري في القرن العشرين، فإنه يجازف في إيراد المقولة الخاطئة التالية:

«يمكن في الحقيقة فهم الأصول الفكرية للقومية العربية بطريق أخرى. كان بوسع المجموعة المسيحية المارونية التي ارتكزت عليها استعمال مفهوم القومية طريقاً للتغلب على انفصالها عن الأغلبية المسلمة المحيطة بها» (ص ١٥٠).

وفي حين أن في مقدور المرء أن ينوّه بسهولة بعدة شخصيات مارونية اعتنقت نوعاً من أنواع القومية العربية لم تكن للجماعة المارونية في حد ذاتها أية علاقة بالقومية العربية، بل عبرت في مناسبات عديدة عن عداء صريح إزاء أهدافها. إلا أن برويلي يقف على أرضية أكثر صلابة عندما يمضي ليبرز «التطور المحدود للقومية» في الأقاليم العربية قبل الحرب العالمية الأولى (ص ١٥٤). كما أنه يلاحظ مصيباً أن القومية العربية ما تزال حركة قوية على الرغم من إخفاقها في تحقيق التوحيد الراسخ للأمة العربية (ص ٢٨٦).

أخيراً يرى هوبسبوم أن القومية العربية «تعد حالياً متطابقة مع الإسلام»، مما يحير أصدقاءها وأعداءها على حد سواء، وأنها قد «أظهرت بداياتها الأولى» في الامبراطورية العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر. كما أنها كانت حركة شاملة مماثلة للأفريقية (Pan-Africanism) أو «الأمريكية اللاتينية» (Pan-Latin Americanism)، وبالتالي لا بد من تصنيفها في خانة فوق القومية (Supra-nationalism)[٥٨].

---

(٥٥) Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 41 and 80.

(٥٦) Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, pp. 143-144.

(٥٧) Breuilly, *Nationalism and the State*, pp. 149-150.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

الفصـــل الثانـــي

روايـــة تـــاريـــخ الأمـــة

كيف يرى العرب أنفسهم تاريخ أمتهم؟ وإلى أي مدى يترابط تكوين الأمة وظهور القومية؟ هل الأمة العربية نتاج حركة قومية مصممة على خلق هويتها السياسية الخاصة بها، وهل تطورت القومية العربية رداً على الوجود السابق للأمة العربية؟

يصر القوميون العرب عموماً على وجود أمتهم بوصفها كياناً تاريخياً قبل زمن طويل من نشوء حركة قومية تجسد القدرات الكامنة لجماعة بشرية متماسكة. وهكذا كان لا بد من أن توجد الأمة لكي يستطيع أفراد معينون ومجموعات محددة إدراك هويتها الفريدة. ويمكن تلخيص هذه الصياغة المحددة كما يأتي:

«ظهرت الأمة العربية إلى الوجود بتطور اللغة العربية تدريجياً كلغة اتصال، وبظهور الإسلام كثقافة ومجموعة مؤسسات جديدة. وبذلك تكون اللغة العربية والإسلام التاريخي حجر الزاوية للأمة».

بهذا المعنى تمثل القومية العربية وعي العرب بخصائصهم المعينة، فضلاً عن سعيهم لبناء دولة حديثة قادرة على تمثيل إرادة الأمة المشتركة وأجزائها المكونة جميعاً.

وينقل بعض القوميين العرب هذا المخطط المحكم للتمييز إلى أبعد من هذا. وعلى سبيل المثال نشر السوري جلال السيد (١٩١٣ ـ ١٩٩٢)، أحد مؤسسي حزب البعث، في عام ١٩٧٣ كتاباً هدف إلى إبراز العلاقة بين الأمة العربية وحركتها القومية[١]. يميز جلال السيد في كتابه **حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها وتمزيقها** بين الكيانات المختلفة الآتية: الأمة العربية، والقومية العربية، وحركة الوحدة العربية. وهكذا يقول: «إن الأمة العربية هي المجموعة البشرية التي تتكلم اللغة العربية وتقيم في بلاد اسمها البلاد العربية وتشعر شعوراً إرادياً وعفوياً بانتسابها إلى تلك الأمة» (ص ٤٠).

---

(١) جلال السيد، **حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها وتمزيقها** (بيروت: دار اليقظة العربية، [١٩٧٣])، ص ٤٠.

من جهة أخرى، «القومية العربية هي مجموعة الخصائص والصفات والميزات التي تفردت بها الكتلة المسماة بالأمة العربية... والوحدة العربية كلام حديث يعني لزوم جمع الأقطار العربية المتفرقة في نظام سياسي واحد وتأليف دولة واحدة منها» (ص ٤٠).

بالإضافة إلى ذلك، فإن حركة الوحدة العربية ظاهرة عابرة في حين أن الكيانين الآخرين أبديان. واللافت أن يقال إن الشعور القومي كان يحجبه ويطغى عليه أحد شعورين: شعور القبيلة في الجاهلية وشعور الإسلام في عهد الإسلام (ص ٧٥ - ٧٦)، ولم يتخذ الشعور القومي شكلاً قومياً بمعناه الصحيح إلا في العصر الحديث (ص ١٤٢). بعبارة أخرى، إن القومية العربية وحركة الوحدة العربية هما تطوران حديثان.

طرحت في كتابي **التاريخ العربي والأمة - الدولة، ١٨٢٠ - ١٩٨٠** *(Arab History and the Nation-State, 1820-1980)*[٢] فكرة أن ظهور أسلوب جديد في تدوين التاريخ في الوطن العربي رافق معنى حديثاً للوعي القومي. وكان هذا الأسلوب الجديد واضحاً بخاصة في إنتاج كتب تروي تاريخ بلد عربي معين بأسلوب غير حولي ولا سلالي. إنه جنس جديد من كتابة التاريخ تنظم فيه البيانات والأحداث التاريخية وفق خطة خطية من التطور المستمر. وهكذا في حين التزم مؤرخو العصور القديمة والعصور الوسطى في العالم العربي/الإسلامي، مثل الطبري (ت ٩٢٣) وابن الأثير (ت ١٢٣٣) وابن خلدون (ت ١٤٠٦) والمقريزي (ت ١٤٤٢) بمخطط تجمع فيه الأحداث تحت سنة معينة أو سلالة محددة وبغض النظر عن الحدود الاقليمية أو الولاءات القومية، تبنى المؤرخون العرب الحديثون بلداً ذا حدود مرسومة بوضوح ليكون موقع الأحداث الجارية. وبهذا المعنى فإن الأرض الاقليمية نفسها وليس معايير أخرى هي التي تمنح الأحداث أهميتها وتقرر أسلوب توزيعها. وهكذا اكتسب الماضي نمط تطوره التاريخي محولاً السلالات إلى محض تعبيرات عن الطبيعة الخاصة لوطن الفرد. كانت هذه الحال في مصر وبلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي معظم البلدان العربية في النصف الأول من القرن العشرين.

في هذا الإطار يمكن للمرء أن يطرح الاقتراح القائل بأن الوطنية المحلية التي تركز على بلد عربي معين، مثل مصر أو تونس أو العراق، سبقت نشوء القومية

---

(٢) Youssef M. Choueiri, *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980*, Exeter Arabic and Islamic Series (London; New York: Routledge, 1989).

العربية بوصفها حركة وعي قومي تضم الوطن العربي برمته كما نعرفه حالياً. على الرغم من ذلك استندت هذه الوطنية المحلية نفسها إلى ذخيرة مشتركة من الثقافة والقيم العربية والأحداث المجيدة في التاريخ الإسلامي التي يمكن ربطها بالأرض القومية. وحتى عندما أضيف الماضي السابق للإسلام لأقطار عربية معينة (الفراعنة في مصر، والكنعانيون في سوريا ولبنان، والسومريون والبابليون والآشوريون في العراق) بوصفه جزءاً مكملاً للثقافات الوطنية المحلية، لم تتردد القومية العربية من توسيع نطاقها بإدخال هذا العنصر الجديد في نموذجها الحديث. حدث ذلك في عقد العشرينيات من القرن العشرين بافتراض أن شبه الجزيرة العربية كانت مهد الساميين جميعاً الذين نزحوا عبر القرون ومهدوا الطريق أمام الموجة الأخيرة من الهجرة العربية[٣]، أو بإدراج الثقافات قبل الإسلام جميعاً في الشرق الأدنى في كيان عربي متطور.

دروزة: دروس التاريخ

كتب ناشط قومي عربي من أصل فلسطيني في أواخر عقد العشرينيات من القرن العشرين أحد أول كتب التاريخ الحديث للأمة العربية مقارنة بمجرد تاريخ قطر عربي معين. وضع هذا النص محمد عزت دروزة (١٨٨٧ ـ ١٩٨٤) بعنوان **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن**[٤]. وكان القصد أن يستعمل كتاباً مدرسياً في المدارس الابتدائية أو الثانوية، وهذا سبب لغته المباشرة والمبسطة، إلا أن طبيعته الرائدة جلية سواء في منهجه العام أو رؤيته العربية الشاملة.

يتخذ الكتاب تلاميذ المدارس الثانوية قراء له، ولذا يصور الأحداث المختلفة في التاريخ العربي بهدف إظهار طبيعتها المترابطة وخلفيتها المشتركة، بالإضافة إلى المغزى الذي يستخلصه منها.

ولد دروزة في مدينة نابلس الفلسطينية حيث تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي.

---

(٣) انظر: Anwar G. Chejne, «The Use of History by Modern Arab Writers,» *Middle East Journal*, vol. 14 (1960), pp. 394 - 395.

(٤) محمد عزة دروزة، **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م). بلغ عدد طبعات الكتاب عشراً بحلول عام ١٩٣٩ مع بعض التنقيحات والإضافات. وصدرت بعض الطبعات في دمشق ووزعها ناشر فلسطيني. وقد استعملت الطبعة الرابعة (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م) التي أعيد طبعها عام ١٩٨٨ ضمن مجموعة من كتابات دروزة وحررها ناجي علوش. انظر: محمد عزة دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، تحرير ناجي علوش، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

ويقدم في مذكراته[٥] وصفاً نابضاً بالحياة يكاد يكون شاملاً لبلدته في نهاية القرن التاسع عشر: دكاكينها ومساجدها ومحلاتها السكنية وبساتينها وصناعاتها وسكانها. وفضلاً عن ذلك يورد تفاصيل تكوين البلدة الاجتماعي ساعياً لكشف الصراع المكشوف بين «العوائل الاقطاعية»[٦] وجيله الجديد من التجار المتوسطين والعمال والموظفين والمعلمين. درس دروزة اللغتين التركية والفرنسية، بالإضافة إلى اللغة العربية غير أنه ترك المدرسة ولم يتوجه إلى استانبول أو بيروت لإكمال تعليمه مثلما كان التقليد في جيله. وبدلاً من ذلك عمل في دائرة البريد بوصفه عامل تلغراف وتدرج في العمل إلى أن أصبح مدير منطقة. والأهم من ذلك أنه انضم في عام ١٩١٦ إلى جمعية سرية تدعى «الجمعية العربية الفتاة». تطورت هذه الجمعية نتيجة ثورة ١٩٠٨ إلى «جمعية تركيا الفتاة» والتوتر الذي أحدثته بين الجماعات القومية المختلفة في الامبراطورية العثمانية: العرب والأتراك والأرمن والالبان والصرب واليونانيون وغيرهم.

يبدأ دروزة كتابه بتناول أصل الساميين. ويعد العراق وليس الجزيرة العربية مهد العرق السامي. فاض النهران التوأمان دجلة والفرات في زمن غير مؤكد وغطيا أراضي بلاد ما بين النهرين كلها بمياه طوفان كبير. وللنجاة من مصير من غرقوا، هرب السكان جنوباً إلى شبه الجزيرة العربية واستقروا فيها وطناً جديداً لهم. وبعد وصول هذه الجماعات المهاجرة إلى شبه الجزيرة العربية وعلى الرغم من أنها كانت سابقاً تفلح الأرض وعرفت بمهاراتها الزراعية، فإنها عادت إلى البداوة. وانتشر هؤلاء البدو في الصحراء وكونوا مجموعات قبلية تحاول كل قبيلة ان تضمن لنفسها مراعي كافية. وعندما تضاعف عدد أفرادها وأصبحت مواردها المائية شحيحة وتقلصت أراضيها، بدأت تهاجر مرة أخرى إلى الجنوب وإلى الشمال. فرحلت إلى اليمن والعراق وسوريا وفلسطين. وبعد استقرارها في هذه البلدان التي كانت تقطنها أقوام تتمتع بدرجة عالية من الرفاه الحضري والزراعي اندمجت تدريجياً في نمط الحياة الجديد وتطورت بمرور الزمن إلى «أمم جديدة» عرفت في التاريخ بالبابليين والآشوريين والأكديين في العراق، والفينيقيين والكنعانيين والآراميين واليهود في سوريا وفلسطين. أما القبائل التي بقيت في شبه الجزيرة العربية فقد عرفت باسم «العرب». ويعتبر المؤرخون أنها جميعاً تنتمي إلى «الأمم السامية»[٧].

(٥) محمد عزة دروزة، **خمسة وتسعون عاماً في الحياة: مذكرات وتسجيلات**، تحقيق علي الجرباوي وحسام نعيم الشخشير (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٩)، مج ١.

(٦) تشمل العائلات المذكورة: عبد الهادي وطوقان والنمر والنابلسي. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣١.

(٧) دروزة، **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن**، ص ٥٢ ـ ٦٠، الهامش رقم (٣).

بعد أن يثبت دروزة الأصول المشتركة لحضارات الشرق الأدنى القديمة[8] يبرز مباشرة حقيقة «أن سكان بلاد فلسطين والعراق والشام ولبنان ومصر وتونس والجزائر ومراكش والسودان المصري[9] واليمن ونجد والحجاز[10] يتكلمون اليوم اللغة العربية. وفي حين أن اللغة العربية المحكية، كما يوضح دروزة، قد تتباين تبايناً واسعاً في بعض العبارات الاصطلاحية إلا أنه توجد لغة عربية أدبية واحدة. وبفضل القرآن الكريم والمدارس الحديثة والصحف والكتب تستعمل اللغة العربية الفصحى لغة مشتركة للعرب جميعاً. وهكذا فإن الأصول العرقية المشتركة واللغة الأدبية الفصحى تثبت في هذه المرحلة المبكرة من السرد الوحدة الضمنية للأمة وتطورها لاحقاً. ويمتد هذا التطور عبر ثلاث مراحل مترابطة تضم شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، ونشوء الإسلام وانتشاره، والعالم العربي الحديث. ولكل حقبة طابعها الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي مع وجود رباط مشترك من الهوية العربية يمتد عبر مصائرها المختلفة.

بعد أن يعرض دروزة مسار مدى واسع من الأحداث التاريخية يمتد إلى ما قبل أكثر من الفي عام، يصل في سرده إلى خاتمته المنطقية بالتنويه ببعض الدروس ذات المغزى الأخلاقي والعملي.

كانت وحدة العرب الثقافية في بدء سرده تتكون بحسب افتراضه من لغة مشتركة مرجعها القرآن الكريم. وبالإضافة إلى ذلك سهل العصر الحديث بمدارسه وصحفه وكتبه انتشار اللغة العربية الفصحى وتعلمها، على النقيض من اللهجات المختلفة. وفي الخاتمة يسلم بصحة وجود أمة عربية «قديمة» ذات ماض عريق قبل الإسلام عززه الإسلام وحل محله بأن أصبح إنجازها العظيم. غير أن دروس التاريخ كما يقول تكشف لحظات من الإنجاز الثقافي والمادي المذهل ولحظات ضعف وانحلال أيضاً. وتزدهر الأمم نتيجة سيادة الأخلاق السامية والانصراف إلى أداء الواجب

(٨) في دراسة متعددة الأجزاء، وسع دروزة نطاق نظريته السامية لتشمل في موجات الهجرة المتعاقبة شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب وشمال أفريقيا ووادي النيل. انظر: محمد عزة دروزة، **تاريخ الجنس العربي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤).

(٩) حتى استقلال السودان في عام ١٩٥٦ كانت مصر تعد السودان جزءاً لا يتجزأ من أراضيها ضمن حيز يدعى وحدة وادي النيل. وبين عامي ١٨٩٩ و١٩٥٦ أحكمت القاهرة ولندن معاً بموجب اتفاقية الحكم المشترك (١٩ كانون الثاني/يناير ١٨٩٩) السيطرة المشتركة على السودان، وبطبيعة الحال كانت لبريطانيا اليد الطولى بوصفها الدولة المستعمرة في كلا البلدين.

(١٠) أدمج نجد والحجاز، الإقليمان الأوسط والغربي من شبه الجزيرة العربية، في المملكة العربية السعودية عند تأسيسها في عام ١٩٣٢.

والصدق في القول والعمل. أما عادات الأنانية والجشع والطموح الزائف السيئة، فإنها تؤدي حتماً إلى تدهور سريع وضياع الحكم الجيد. ويمضي النص قائلاً إن الأمة العربية في الوقت الحاضر قد تخلفت كثيراً وراء الأمم الغربية في العلوم والقوة والحضارة. كما أنها أصبحت ضحية حكم أجنبي مباشر. ولذا ينبغي أن تشمل المهام الملقاة على كاهل الشباب[(١١)] برنامجاً كاملاً من التجديد الأخلاقي والقومي (ص ٢١٦ - ٢١٧). وهكذا يختتم أول كتاب تاريخ حديث للأمة العربية بالموعظة الأخلاقية والاستقامة.

درويش المقدادي: الأمة في التاريخ

ينتمي كتاب **تاريخ الأمة العربية**[(١٢)] لدرويش المقدادي الذي صدر في أربع طبعات متتالية بين عامي ١٩٣١ و١٩٣٩ إلى اتجاه قومي عربي يترك مجالاً رحباً للولاءات المحلية. ومكنه موقفه المرن المرتبط بفكر الكاتب القومي العربي الأول ساطع الحصري (١٨٧٩ - ١٩٦٨) من طرح قضية الوحدة العربية بأسلوب جمع بين الوطنية والقومية وعدهما معاً بعد تقويمهما تقويماً صحيحاً متكاملين لا يستثني أحدهما الآخر. وتبنت وزارة المعارف العراقية الكتاب لتدريسه في المدارس الثانوية[(١٣)].

ولد المقدادي (١٨٩٨ - ١٩٦١) في قرية طيبة بني صعب في طولكرم بفلسطين. وتلقى تعليمه في المدرسة الإسلامية العثمانية والجامعة الأميركية في بيروت وتخصص في التاريخ والأدب وعلم الاجتماع. أمضى بقية حياته متسنماً وظائف مختلفة في التدريس والإدارة التربوية. وعمل عقب تخرجه في القدس أولاً قبل أن ينتقل إلى العراق في عام ١٩٢٧، حيث عين في دار المعلمين العالية. شارك في تلك الفترة في نشر الآراء القومية متعاوناً تعاوناً وثيقاً مع ساطع الحصري الذي تولى إدارة نظام التعليم في العراق إذا ذاك. كما أصبح المقدادي عضواً مؤسساً في منظمة الفتوة برئاسة سامي شوكت الذي حل محل الحصري مديراً للتعليم في عام ١٩٣٣. حظرت السلطات البريطانية في عام ١٩٤١، عقب إخفاق ثورة رشيد عالي الكيلاني، الطبعة المنقحة الأخيرة من كتابه الذي نشير إليه هنا. واعتقل المؤلف وأمضى أربع سنوات في

---

(١١) يخاطب دروزة الفتى العربي بصيغة المفرد.

(١٢) درويش المقدادي، **تاريخ الأمة العربية** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٣٩).

(١٣) استناداً إلى: Nabih Amin Faris, «The Arabs and their History,» *Middle East Journal*, vol. 8, no. 2 (Spring 1954), pp. 156-157.

فإن كتاب المقدادي «اختير ليستعمل كتاباً مقرراً لتدريس التاريخ العربي في المدارس الثانوية في فلسطين وسوريا والعراق وبقي الكتاب المعتمد للشباب العربي لعدة أجيال من الطلبة».

السجن. وعين في عام ١٩٤٦ مديراً للمكتب العربي في القدس. ودرس التاريخ في جامعة دمشق بين عامي ١٩٤٨ و١٩٥٠. وعمل في إدارة التعليم بالكويت بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦١. وفي تلك السنوات ألف كتاباً في التاريخ، إلا أنه قلص مداه كثيراً واقتصره على الكويت.

الهياكل التاريخية

ينقسم كتاب المقدادي إلى أربعة أقسام مستقلة(١٤): يتناول القسم **الأول** تاريخ العرب قبل الإسلام، والفترة التكوينية للإسلام، والفتوحات العربية، وتأسيس السلالة الأموية والسلالة العباسية، والحملات الصليبية والمساهمات الثقافية والأدبية للعصر العباسي، بالإضافة إلى طبوغرافية بغداد (ص ١ ـ ٢٩٣). ويتناول القسم **الثاني** حصراً اسبانيا الإسلامية حتى سقوط غرناطة في عام ١٤٩٢ (ص ٢٩٩ ـ ٣٣١)، بينما يركز القسم **الثالث** على «افريقيا العربية» الممتدة من مصر إلى المغرب (ص ٣٣٧ ـ ٣٥١). ويعود القسم **الرابع** والأخير إلى ما يدعوه المقدادي في كتابه الجزيرة العربية أو شبه الجزيرة العربية، وتضم بحسب تعريفه شبه الجزيرة العربية نفسها علاوة على سوريا الكبرى والعراق (ص ٣٥٥ ـ ٣٨١).

إن هذا التعريف الجديد للجزيرة العربية لافت للاهتمام لعدة أسباب. ويبدو أن المقدادي رسم حدود كيان جغرافي واسع من أجل وضع تعريفه لأصول الأمة العربية وتطورها. وهكذا يرى أن شبه الجزيرة العربية تتكون من ثلاثة أعضاء مترابطة لكل منها وظيفته، وتعمل بوصفها جسماً حياً واحداً. الهلال الخصيب هو رأس هذا الجسم وله جناحان هما العراق وبلاد الشام، بينما تمثل المناطق الساحلية الممتدة من خليج العقبة إلى خليج البصرة أعضاء هذا الجسم. ويقع القلب في الداخل، خصوصاً في إقليم نجد. وهذا القلب هو الذي يعده المؤلف موطن الساميين الأصلي من أيام البابليين حتى حركة الوهابيين (ص ٢ ـ ٥).

يميل هذا التشبيه البيولوجي بوضوح إلى تعزيز أهمية العراق وسوريا. وفي حين تمثل شبه الجزيرة العربية القلب والأطراف أو المادة الأولية والدم الذي يسري في

---

(١٤) لقي الكتاب اهتماماً بالغاً من جانب العلامة الأمريكي ودارس القومية العربية سي ايرنست داون. انظر: C. Ernest Dawn, «An Arab Nationalist View of World Politics and History in the Interwar Period: Darwish al-Miqdadi,» paper presented at: *The Great Powers in the Middle East, 1919-1939*, edited by Uriel Dann, Collected Papers Series (New York; London: Holmes and Meier, 1988), chap. 24.

إلا أن تحليل داون يتعلق بخاصة بحملة الكتاب المتسمة بمناهضة الاستعمار.

عروق العرب الحديثين، يمثل الهلال الخصيب مركز الفكر والقوة المدركة للأمة. وعلى الرغم من اعتبار مصر والسودان وشمال افريقيا جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية، فإن تاريخها لا يذكر في الكتاب إلا بعد تكريس ٣٣٦ صفحة من الكتاب لهذا الجسم الحي.

بعد عرض مولد الأمة العربية بوصفها كياناً بيولوجياً، يمضي المقدادي في سرد النمو المبكر والنضج والانحلال. بيد أنه يعد هذا الجسم الحي نفسه قادراً على التجديد الذاتي والانبعاث. ولهذا السبب اختار عنواناً للقسم الأخير هو دور الغفلة ودور اليقظة.

تستحوذ فكرتان مترابطتان في الكتاب كله: دور العرب بوصفهم بناة دولة ومبدعي حضارة مزدهرة، وبالتالي ينطوي سرد الأحداث على فكرتي بناء الدولة والإبداع الثقافي. ويبرز العرب كمجموعة قومية واحدة جديرة بالاستقلال والسيادة والحرية. إلا أن هذه الإيجابية تتحقق على حساب صياغة وحدة سياسية على رأسها مؤسسات دولة قومية واحدة.

الوحدات الوظيفية في تحليل المقدادي التاريخي تمكنه من استعمال السوابق الماضية من أجل التغلب على نواقص الحاضر. وعلى أي حال لم تكن سوى أربع دول عربية في عام ١٩٣٩ قد نالت ما يشبه الاستقلال، وهي اليمن الشمالي والعربية السعودية والعراق ومصر.

يبين المقدادي أن بناء الدولة كان سمة مميزة للتاريخ العربي قبل زمن طويل من ظهور الإسلام. وهكذا يقول صراحة إن الدولة التي أنشأها حمورابي (ت ١٧٥٠ ق.م.) في العراق وسلالة الهكسوس التي حكمت مصر السفلى من حوالى القرن الثامن عشر إلى القرن السادس عشر قبل الميلاد، أسسهما مهاجرون ساميون من قلب الجزيرة العربية (ص ٧ ـ ٨). كما أنه يكرس فصلاً مستقلاً للدول التجارية. وتشمل هذه البتراء وتدمر والممالك اليمنية. ويشيد بمملكة تدمر زنوبيا (٢٦٧ ـ ٢٧٢ بعد الميلاد) بالكلمات الآتية:

«وبعد وفاته قامت مكانه امرأته زنوبيا الشهيرة بشجاعتها ووطنيتها وجمالها: سمراء اللون سوداء العينين لؤلؤية الأسنان قوية البدن. كانت تلبس الخوذة على رأسها والدرع على صدرها وتركب الجواد وتتقلد السيوف وتستعرض الجيوش وتحارب الأعداء وتتكلم من اللغات غير العربية الآرامية واللاتينية واليونانية وكانت تدير شؤون مملكتها بنفسها. هذه زنوبيا بطلة البادية العربية التي قادت قومها إلى المجد... فلما مات زوجها أعلنت استقلال بلادها وطردت الرومان ووسعت حدود الدولة إلى أطراف العراق وإلى شمالي بلاد الشام» (ص ١٢ ـ ١٣).

على الرغم من إخفاق مساعي زنوبيا بقي تراثها للأجيال مثالاً على الوطنية العربية وبناء الدولة. ويجدر بالذكر أيضاً أن الاحتفال بمنجزات امرأة عربية يتفق مع رأي عام عربي حديث يسعى المقدادي إلى غرسه في الذهن. فهو يختار في غير موضع من كتابه لحظة مؤاتية أو حدثاً مناسباً لإعلان دور النساء العربيات بوصفهن شريكات كاملات في الفتوحات والشؤون الاجتماعية ـ الثقافية وحتى النشاطات السياسية (الصفحات ٣٢، ١١٠، ١٣٠، ١٨٠، ١٨٩، ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢٦١، ٢٩٤). ويقول في وصف أحوال البدو الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إنه بقدر تعلق الأمر بالمرأة فإنها كانت تتمتع بقدر كبير من الحرية: اعتادت ممارسة نشاطات كثيرة في منزلها تراوحت بين الغزل والحياكة إلى الطبخ والاحتفاء بضيوفها بسخاء. كما اعتادت على اختيار زوجها في حين أن أباها لم يكن يرغمها على الاقتران برجل لا تحبه (ص ٣٢).

أما عن النبي محمد ﷺ فيقول إنه سن قوانين عززت وضع المرأة ومنحتها حقوقاً هي من بعض النواحي «أوسع من حقوق المرأة الغربية» (ص ١١٠).

وبعد أن يبين قدرة امرأة عربية على قيادة جيش في المعركة وإدارة شؤون دولة جيدة التنظيم يورد مثالاً من العصر الإسلامي. وفي مناقشة النشاطات السياسية للخوارج يبرز ثورة شبيب الشيباني ضد قوات والي العراق الحجاج في عام ٧٦ هجرية (٦٩٥ ـ ٦٩٧ ميلادية). يستشهد المقدادي بمؤلف عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧م) **الفرق بين الفرق** الذي أورد أن شبيباً الشيباني قاد جيشاً من ألف رجل ومائتي امرأة. وكانت أمه غزالة وزوجته جهيزة في صفوف مقاتليه. وعندما دخل شبيب مسجد الكوفة تقدمت أمة غزالة واعتلت المنبر وخاطبت الناس. وكان أتباع شبيب يقولون إن من حق المرأة أن تتولى الخلافة. ويقرأ التلاميذ في الكتاب أيضاً أنه عندما توفي شبيب تولت أمه القيادة وواصلت القتال حتى قتلت مع جهيزة. ويختتم هذا القسم بتأكيد أن تاريخ الخوارج «حفل بالبطولة والشجاعة والإيمان» (ص ١٨١).

ويعزو المقدادي تدهور وضع المرأة العربية إلى ممارسة العباسيين تعدد الزوجات ولا سيما الزواج من الأجنبيات، وهي حقيقة أثرت في تربية الأبناء وأضعفت انتماءهم القومي. كما أنه يعتقد أن عادة ارتداء الحجاب أصلها فارسي وانتشرت في أثناء العصر العباسي نفسه. إلا أنها ليست من عادات العرب ولا يفرضها الإسلام على المرأة (ص ٢١٠).

يتناول المقدادي وصف هذه الفكرة الجديدة في مكان آخر في الكتاب ويدافع بقوة عن حرية المرأة واستقلال تفكيرها بوصفهما جزءاً لا يتجزأ من التقاليد العربية والثقافة الإسلامية (ص ٢٦٢). ويبين بصراحة أن الحجاب مضر وذو أصل أجنبي

وأن تعدد الزوجات قد أضعف الدولة العباسية والعائلة (ص ٢٩٤).

وبإظهار الجوانب الإيجابية للثقافة العربية وانفتاحها إزاء المرأة يدمج المقدادي تاريخ ما قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي في وحدة واحدة. كانت للعرب حضارة متقدمة وأداروا هياكل الدولة في كلا العصرين. ويفقد عصر الجاهلية دلالاته المنحطة والبدائية ويمنح دلالة تنطوي على الازدهار والقيم الثقافية العليا. ويقدم مثلاً كدليل لا يدحض أنه كانت للعرب اليمنيين القدماء دولهم المنظمة التي حكمها ملوك هدفهم الرئيس بناء المدن والقصور والسدود (ص ١٢ ـ ٢٢). ويكرس فصلاً لمكة المكرمة ويثرب بعنوان: مراكز الحضارة في الحجاز (ص ٢٣ ـ ٢٨).

ويبرز الإسلام نفسه كرد على أزمة في المجتمع العربي تتسم بانهيار دولته وضياع تجارته وهما أساس حضارته. وفي وجه منافسة بيزنطة وفارس جرب العرب حلولاً مختلفة لمحنتهم ولكن بلا جدوى.

وفي مكة، المدينة التي تمزقها الأحوال الاجتماعية والتي تثير الصراع بين التجار والمرابين الجشعين وبين الجماهير المعدمة والمسحوقة فاقم الأزمة الاقتصادية التوق الروحي إلى نظام أسمى. وفي ذلك الوقت ظهر الرسول محمد ﷺ الذي يجمع في شخصيته وتعاليمه رسالة المنقذ وسمات رجل الدولة الكامل. تقطع سيرة الرسول الترتيب العددي لفصول كتاب المقدادي، إذ إن عنوان هذا القسم هو الوحيد المطبوع بحرف أسود وثخين. ثم يلخص عنوان فرعي منجزات الرسول الكريم على النحو التالي:

مناط آمال العرب لتحقيق أمانيهم القومية في الحرية التامة والوحدة الشاملة

مثلنا الأعلى

محمد

نبينا وهادينا

مؤسس دولتنا العربية الكبرى وموحد أمتنا وبطلنا القومي

ومصلحنا الاجتماعي

ﷺ

(ص ٤٨).

دروس التاريخ والمسافات الزمنية

على الرغم من أن كتاب المقدادي يقدم الحقائق والأحداث بأسلوب لا ينتهك القواعد العامة للموضوعية التاريخية، إلا أن هدفه التربوي والقومي واضح. تجري توعية التلاميذ لكي يعتنقوا فضائل المواطنة الحديثة والوحدة القومية وخدمة الوطن. وأحد الدروس الأولى مستمد من النزاعات المتقطعة بين مملكتي اللخميين والغساسنة العربيتين التابعتين. يجزم المقدادي أنه لو تعاون هؤلاء الأقارب لما تمكن الساسانيون والبيزنطيون من فرض سلطانهم على الهلال الخصيب. ولذا يدوم الحكم الأجنبي في بلد ما نتيجة الانقسامات بين شعبه (ص ٢٠).

يعلّم التاريخ عرب العصر الحديث أن فئة صغيرة حسنة التنظيم تستطيع أن تهزم فئة أكثر عدداً وتفرض سيطرتها في ظل قائد قدير. وكان هذا حال محمد ﷺ في كفاحه في أثناء وجوده في المدينة المنورة. كما أن المقدادي يقارن بين بروز المدينة المنورة مركزاً لدولة واسعة وبروز روما التي لم تكن سوى مجموعة قرى صغيرة إلى أن حولها حكامها إلى عاصمة وامبراطورية قوية (ص ٩٢).

وكانت معركة القادسية التي سجل فيها العرب نصراً حاسماً على الجيش الفارسي في عام ٦٣٧م مثالاً آخر للتأثير الحيوي للإيمان الراسخ في انتصار فئة صغيرة على فئة أكبر كثيراً تدفعها القوة وليس الإيمان (ص ١٢٩).

ويؤكد المقدادي أن التاريخ العربي لم ينتج دائماً سجلاً وهاجاً من الأعمال المجيدة. وفي مثل تلك الظروف يقطع المؤرخ سير الأحداث لكي يقدم مداخلة مناسبة مصممة لتحييد الدلالات السلبية لبياناته. ويضفي حياداً على الخصومة الشديدة بين الهاشميين والأمويين بإشارة إلى جذور الخصومة بينهما في الجاهلية من جهة، وإعلان أن اتباع كل من الفئتين هم أسلافنا من جهة أخرى. وبالتالي فإن دراسة الخلافات بينهما تعني تدريباً على تعلم درس تجنب آثار الصراع الضارة في القومية العربية. ويؤكد الكتاب هذه الرسالة بالكلمات التالية: «نحن عرب قبل كل شيء وغايتنا جمع كلمة العرب وشعارنا: باسم العرب نحيا وباسم العرب نموت» (١٥٩ ـ ١٦٠). كذلك يرى أن فاجعة كربلاء كانت حدثاً لا مناص منه بسبب المعتقدات والقيم الراسخة للأطراف المشاركة، إذ شعر كل طرف أنه إذا خضع لسلطة غير مقبولة فسيكون مسؤولاً عن أعماله أمام الله والناس. ويؤكد المقدادي أن الجميع يتمنون لو لم يقع هذا الحدث وأحداث أخرى مسببة للخلاف، إلا أن الظروف التاريخية التي حددتها روح جماعة معينة جعلت الصراع محتماً (ص ١٢٧). وينجح المقدادي في هذا المثال والمثال الذي سبقه باستخلاص درس صحيح وإقامة مسافة زمنية معينة بين عصره وبين عصر أسلافه العرب. وهو لا ينأى بنفسه عن التلميح إلى بعض السمات

الإيجابية التي يمتلكها أعداء العرب الرئيسيين. وهكذا فإنه يعزو سقوط الأمويين بصراحة إلى الصراعات القبلية بين العرب الذين كانوا، خلافاً للفرس، غير متشربين بالاحترام السليم للفرد بغض النظر عن مركزه الاجتماعي (ص ١٩٨).

. وتهدف المسافات الزمنية التي يثبتها المقدادي في الموقع المناسب من الأحداث إلى إقحام الدين تحت فكرته الحديثة عن القومية. وبالتالي فإن سياسة عمر بن الخطاب (رض) بإخراج غير المسلمين من قلب الجزيرة العربية، أملتها رغبة في إقامة مجتمع متجانس «في ذلك الزمن الذي كان الدين فيه المميز بين الشعوب». وينبغي فهم قرارات الطرد في إطارها التاريخي المعين، إلا أن هذه المسافة الزمنية تقوض عندما يبرر الكتاب في الجملة الثانية قرار عمر (رض) بالإشارة إلى تبادل السكان بين اليونان وتركيا عقب الحرب العالمية الأولى (ص ١٤٧).

تنشأ المؤسسات وكذلك تقع الأحداث التاريخية أيضاً في زمن معين بهدف تلبية حاجات في حينه أو الرد عليها. وفي هذا المعنى تظهر الخلافة في الكتاب بوصفها وسيلة لحماية الدين على الرغم من حقيقة أن القرآن الكريم لا يتضمن شروطاً واضحة تتعلق بالخلافة أو الخلفاء. ويوضح المقدادي في مكان آخر أن الخليفة كان ينتخب من فئة محدودة من الناس ولا سيما الأنصار والمهاجرون. وعلى الرغم من أن للأمة رأياً في اختيار زعيمها لم يطبق هذا الإجراء إلا نادراً، وخصوصاً في تعيين عمر بن الخطاب (رض) وعثمان (رض) (ص ١٧٨ ـ ٢٠٢).

ويناقش المقدادي في نهاية كتابه ظهور القومية العربية حديثاً بالإشارة إلى بعض الحركات والأفراد والأحداث. أعقب غزو نابليون مصر وسوريا ظهور محمد علي، وثورة الوهابيين، وتأسيس المدارس المحلية والتبشيرية ونشوء نخبة عربية متنورة. ويرى المقدادي أن سياسات محمد علي والوهابيين استعادت قدراً من العظمة العربية على الرغم من أصول محمد علي الألبانية وطموحاته الشخصية ومسحات الوهابيين الإسلامية. وعلى رغم ذلك كشف نشوب الحرب العالمية الأولى ضعف القومية العربية وطبيعتها السطحية. وفي الحقيقة إن القومية العربية إذ ذاك اقتصرت على جمعيات شبابية قليلة، بينما لم يكن لعامة الناس أي علم بالقومية العربية وكانوا يعتقدون أن الثورة على الخليفة عمل محظور (ص ٣٦٩).

ينظر المقدادي إلى الأمة العربية في كتابه ككل بوصفها كياناً تاريخياً مؤلفاً من أقطار ودول وتقاليد ثقافية. وهذه الهياكل هي التي تمنح سرد المقدادي أهميته ووحدة هدفه. ويدل على حداثة الكتاب نهج يسعى لبناء جماعة قومية قابلة للحياة ذات سجل تاريخي مجيد. وتفسر الخصومات والمواجهات الدامية والنكسات على أساس فترات اجتماعية وسياسية معينة أو نتيجة نزاعات شديدة ممثلة بالتوسع الغربي. ويفلح الكتاب

في تحقيق غرضه من دون التحول إلى دعاية رخيصة، إلا أن وحدة العرب تبرز بوصفها مشروعاً ثقافياً وقومياً، بالإضافة إلى كونه إمكانية سياسية سواء في الماضي أو في المستقبل.

على الرغم من نطاق الكتاب الواسع ومعالجته المنصفة للخلافات السياسية المتنوعة وصراعات الأسر الحاكمة، فإنه نتاج بيئته العراقية إلى حد كبير. ويمكن أن ينظر إلى العراق، دولة وقطراً، بوصفه العامل الحاسم في تفسير الأحداث على نحو متسم بالحياد تقريباً.

ويبين الكتاب أن العراق ذو امتياز عبر تاريخه. إنه مهد الحضارة، وقد شهدت أراضيه الفتوحات العربية الأولى، ويبقى تأثير نتائجها مستمراً عبر مواصلة سرد متواصل للأحداث العراقية التي تبين فتحه التدريجي وتنظيمه في ظل سلطة واحدة. ومن بين المدن العربية جميعاً جعل الكتاب بغداد موضوع وصف مفصل (ص ٢٨٦ ـ ٢٩٣). ويكرس الفصل الأخير في الكتاب (ص ٣٧٩ ـ ٣٨١) لتاريخ العراق من عام ١٩٢٠ حتى زمن المؤلف. ويسرد الكتاب أنه بعد نيل العراق استقلاله أصبح دولة عضواً في عصبة الأمم واعترفت به الدول جميعاً. ويختتم بإبراز منجزاته التي جعلته قدوة للشعوب العربية كافة. وهكذا تعلق آمال العرب على العراق بهدف تحقيق الحرية التامة والوحدة الشاملة.

وجهة نظر مصرية

لعل شفيق غربال (١٨٩٤ ـ ١٩٦١) أول مؤرخ عربي يعرض تفسيراً جديداً لنشوء الأمة العربية. لقد تناول تاريخها بوصفه كياناً حديثاً، وليس ظاهرة متكررة دائماً تولد باستمرار وتعبر بذلك عن جذور ثقافية ومادية عميقة. وقد حقق ذلك في سلسلة محاضرات ألقاها بحضور طلبة باحثين في معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية (معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حالياً). أسس هذا المعهد المربي القومي العربي المخضرم ساطع الحصري في عام ١٩٥٣ لتنشيط اليقظة القومية وصياغة نظرية متماسكة للقومية العربية. وضم المعهد طلبة من أقطار الوطن العربي كافة واعتمد على خبرات ومساهمات علماء عرب أجلاء في ميدان الإنسانيات. وعندما تقاعد الحصري في عام ١٩٥٧ خلفه في الإدارة شفيق غربال الذي بقي في منصبه حتى وفاته في عام ١٩٦١. وكان غربال حتى قبل تعيينه في منصبه قد وطد مركزه بوصفه عميد المؤرخين المصريين، ومدافعاً بارزاً عن ظهور مصر حديثاً كأمة بحد ذاتها.

كان غربال مؤرخاً مدرباً تدريباً مهنياً[١٥] وله خدمة جامعية طويلة وعينه عدة رؤساء وزارات مصريون وكيلاً لوزارة المعارف. وبقيام نظام الحكم الجديد في عام ١٩٥٢ بدأ غربال يحول اهتمامه إلى قضايا عربية قومية أوسع على نحو منظم[١٦].

كان العنوان الفرعي لسلسلة محاضراته **منهاج مفصل لدروس في العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه اليوم**[١٧]. وقد ألقيت المحاضرات في زمن الوحدة الجديد بين سوريا ومصر في عام ١٩٥٨.

تتناول المحاضرات بخاصة نتائج حركة الإصلاح العثمانية في القرن التاسع عشر وحركة التوسع العثماني التي رافقتها. وتنظر إلى الإصلاحات العثمانية بوصفها رداً على أزمة داخلية لنظام امبراطوري تقليدي والضغوط المختلفة للهزائم العسكرية التي ألحقتها الدول الأوروبية.

كانت معظم الأقطار العربية الرئيسة بحلول عام ١٩٦٠ قد نالت استقلالها أو أنها على وشك نيله. وعلى الرغم من تصاعد تيار القومية العربية والوحدة السورية ـ المصرية بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر، إلا أنه استمر ظهور دول عربية منفصلة ومستقلة. يحاول غربال الموازنة بين وجود كيانات عربية مختلفة وانتمائها إلى أمة واحدة بتتبع تطورها التاريخي في ظل الامبراطورية العثمانية والتشكيل الحديث لكيان عربي شامل.

وهكذا يقسم غربال موضوعه إلى ثلاثة أقسام: يقدم في القسم **الأول** مسحاً عاماً للوطن العربي في حالته الراهنة لاظهار تنوع الأمة ووحدتها في عملية تحولها (ص ٧ ـ ٦٥). ويعرض في القسم **الثاني** مسحاً مقارناً بين التاريخ العثماني والتاريخ الأوروبي ليفسر كيف أن التفكك الداخلي للدولة العثمانية وتطور أوروبا إلى مجموعة أمم ـ دول جعل نظام الحكم الإسلامي التقليدي شيئاً تجاوزه التاريخ (ص ٦٩ ـ ١١٨). ويبين في القسم **الثالث** أن ظهور الوطن العربي بوصفه كياناً قومياً نتيجة

---

(١٥) حصل على شهادة البكالوريوس بمرتبة الشرف من جامعة ليفربول في عام ١٩١٩. وعاد إلى انكلترا في عام ١٩٢٢ للحصول على شهادة أعلى بإشراف ارنولد توينبي في معهد الدراسات التاريخية في لندن.

(١٦) كان غربال قد نشر دراساته التاريخية مستعملاً مصادر أصلية عن لبنان في القرن التاسع عشر وعن تونس الحديثة. وقد تناولت موقف غربال المتطور في كتابي: choueiri, *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980*, chap. 4.

إلا أنني أتناول آراء غربال هنا من زاوية مختلفة.

(١٧) محمد شفيق غربال، **منهاج مفصل لدروس في العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه اليوم** (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١).

عملية متعددة الجوانب بدأت تظهر للعيان بحلول نهاية القرن الثامن عشر (ص ١٢١ ـ ١٥١).

على النقيض من القوميين العرب السوريين والعراقيين، الذين لم تتخلص أقطارهم من الحكم العثماني إلا عقب نهاية الحرب العالمية الأولى، فإن قوميي مصر وشمال أفريقيا الذين أرغموا على قبول الكولونيالية الأوروبية المباشرة منذ غزو نابليون مصر في عام ١٧٩٨، يميلون إلى تبني موقف أكثر ترفقاً إزاء الامبراطورية العثمانية. كما أن طموحاتهم القومية العربية تتميز بوعي أدق بالفروق الاقليمية والظروف المحلية في الوطن العربي بوصفه كياناً شاملاً مشتركاً[١٨]. وبالتالي يعد كتاب غربال الامبراطورية العثمانية ضمن التقليد نفسه الذي ساد الحياة السياسية الإسلامية في العصور الوسطى. وقصد بمقارنته بين الأحوال العثمانية والأوروبية بين عامي ١٤٠٠م و١٨٠٠م أن يظهر كيف أن نظامين عملا في ظل ظروف ودرجات متشابهة من التنظيم قد تباينا عندما انطلقت حركة أوروبية جديدة.

لهذا السبب وصل عصر الاستكشاف والاكتشافات الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ذروته مسبباً نتائج وخيمة للعرب. واستطاع الأوروبيون أخيراً تجاوز الوطن العربي وتطويقه. وفي أثناء عصر الاكتشافات أرغم العرب على اتخاذ موقف دفاعي ليمثلوا حقبة غابرة وليس بوصفهم مشاركين في بناء حقبة جديدة (ص ٧٠ ـ ٧١).

كانت الدول الإسلامية الكبيرة التي أسسها العثمانيون، والصفويون في فارس، والمغول في الهند وتلك الدول التي أسست في القرن السادس عشر محافظة جداً بسبب خلفيتها الموروثة. وقد رفضت عموماً التحديث إلا في ظروف استثنائية ولم تذعن للتغيير إلا عندما واجهت ضغطاً أجنبياً. وشهدت أوروبا في أثناء تلك الفترة ظهور وحدات سياسية في شكل أمم ـ دول وحركة الإصلاح، والعلمانية، والثورة العلمية، والثورات الهولندية والانكليزية والفرنسية والأمريكية، والثورة الصناعية، ونشوء نظم الفكر الاجتماعي الجديدة، والنظريات والتجارب العلمية، والحركات الاجتماعية الجارفة. ويؤكد غربال أن العرب كانوا في جميع هذه التطورات المهمة محض متلقين مثارين أو أطرافاً غريبين عن النبضات المبكرة للتحديث (ص ٧١).

يقصد غربال بإشارته إلى العالم الحديث الناهض تأكيد حقيقة أنه في كل من أوروبا والامبراطورية العثمانية قوضت طريقة الحياة التقليدية وحل محلها نظام جديد،

---

(١٨) ومع ذلك فإن المؤلفات التاريخية العربية مهما كان أصلها أقل تأكيداً في اتجاهها الوحدوي من المقولات النظرية.

ولكن له نتائج مختلفة. وفي حين أخذ الغرب زمام المبادرة وشرع في سياسة التوسع، وقع العالم الإسلامي في وضع مختلف واضطر إلى الرد على مجموعة جديدة من الأولويات. وأرغم، على سبيل المثال، على إعادة تحديد علاقاته بالعالم الخارجي خارج الإطار الديني ونبذ بذلك فكرته العتيقة بتقسيم المجتمعات إلى دار السلام ودار الحرب. والأمر الأكثر أهمية انه بحلول نهاية القرن الثامن عشر بدأت تتعزز فكرة إعادة تأسيس الدولة بوصفها دولة قومية تسيطر على كل أدوات الحكم الحيوية والهيمنة وإخضاع كل شيء إلى إرادة واحدة. بيد أن هذا الاتجاه اقتصر في حينه على مسؤولي السلطة المركزية ولم يكد يمس الجماعات التقليدية التي واصلت التجمع حول مجموعات فعالة من المحاربين والزعماء والصناع والمزارعين والتجار (ص ٧٩ ـ ٨١).

بالإضافة إلى ذلك، لم تكن الدول الغربية تعارض سقوط الامبراطورية العثمانية وزوالها تماماً. تدخلت روسيا في الأملاك العثمانية في البلقان ورغبت في الحصول على منفذ بلا معوقات إلى البحر الأسود، علاوة على رغبة قياصرتها القوية في «تحرير» القسطنطينية وإعادة تأسيس «روما الثالثة» ليصبحوا ورثة الامبراطورية البيزنطية الحقيقيين. وبعد أن حررت النمسا المجر من الحكم العثماني طمحت إلى زيادة نفوذها الاقتصادي والسياسي في البلقان، وهي سياسة أدت بها إلى الاصطدام مع روسيا، خصوصاً على الصرب، والتسريع بنشوب الحرب العالمية الأولى. وبالإضافة إلى ذلك، ادعت روسيا أنها حامية المسيحيين الأرثوذكس في الامبراطورية العثمانية، وفعلت النمسا الشيء نفسه مؤكدة حقها في اعتبارها حامية الكاثوليك في الامبراطورية العثمانية، في حين طالبت فرنسا باستعادة امتياز أقدم يعود إلى زمن الحملات الصليبية. كما أن فرنسا أقامت منذ زمن بعيد مصالح تجارية في البحر الأبيض المتوسط، بينما كانت بريطانيا قد أصبحت في القرنين السابع عشر والثامن عشر دولة امبراطورية تزداد توسعاً وتطمح، كما فعلت فرنسا، إلى احتكار طرق التجارة بين الهند والدولة العثمانية. وهكذا بدأت الدولة العثمانية تفقد سيطرتها على الاقتصاد، وأفلحت الدول الأجنبية في إقامة علاقات مباشرة مع الجماعات والطوائف غير المسلمة (ص ٨٢ ـ ٨٥).

لم تكن حركة الإصلاحات الرسمية التي شرعت بها السلطة العثمانية المركزية ومحمد علي في مصر وباي تونس في القرن التاسع عشر الرد الوحيد على هذا الوضع. نشأ الرد الآخر من صفوف الجماعات والشعوب العثمانية المختلفة التي سعت لتحسين أحوالها الاقتصادية والثقافية. وعلى الرغم من أن الحركة الإصلاحية لم تكن قومية على المستوى الرسمي أو إسلامية في أبعادها الأوسع، إلا أنه قدر للوعي القومي أن يسود بحيث انتهى المطاف بالمؤسسة العثمانية إلى وضع مبدأ المصلحة القومية التركية فوق جميع المبادئ الأخرى (ص ٨٥ ـ ٨٦).

عند هذا المنعطف يختار غربال دحض الافتراض بأن انتشار الوعي القومي بين الأتراك والعرب واليونانيين والصرب والأرمن في الدولة العثمانية كان محض محاكاة للحركات القومية الأوروبية. يرى غربال أن فكرة المحاكاة هي وهم لأنه من أجل أن يعي اليوناني يونانيته أو المصري مصريته، فإنه ليس بحاجة إلى أن يحاكي، على سبيل المثال، طريقة فهم الانكليزي انكليزيته، وأن ما أثر في المصري أو اليوناني هو ظروف إعادة التنظيم على أساس قومي. ولم تعطنا أوروبا سابقة إلا بخلق هذا الجانب المعين من إعادة تنظيم الحياة القومية (ص ٨٧).

كان الاعتقاد السائد في البدء أن الإصلاح العسكري هو مفتاح النهوض، فضلاً عن إدارة دبلوماسية مجددة لها بعثات دبلوماسية في العواصم الأوروبية الكبرى. شرع السلطان سليم الثالث (حكم من ١٧٨٩ إلى ١٨٠٧) بهذه السياسة. إلا أن عواقب غزو نابليون مصر العثمانية والمضاعفات الأوسع للثورة الفرنسية خلقت ارتداداً محافظاً استغله الانكشاريون وطلبة الدراسات الدينية، مما أدى إلى سقوط السلطان الإصلاحي واغتياله بعدئذٍ. كان حال محمود الثاني (حكم من ١٨٠٨ إلى ١٨٣٩) أفضل منه غير أنه كان أكثر حذراً. وصادف حكمه تأسيس حركة دينية جديدة في شبه الجزيرة العربية عرفت بالحركة الوهابية، وتولى الحكم في مصر مصلح طموح هو محمد علي (حكم من ١٨٠٥ إلى ١٨٤٨). ولجأ السلطان العثماني إلى محمد علي لطلب المساعدة العسكرية ضد الأصولية الوهابية (ص ٩١ ـ ٩٢).

وعلى الرغم من أن محمد علي لم ينفذ إصلاحاته الواسعة على أساس الانتماء القومي، إلا أنه قدر الفوائد الاستراتيجية والمادية لوضع معظم الوطن العربي تحت الإدارة المصرية. غير أن طموحاته أحبطت بمزيج من المقاومة العثمانية والثورات المحلية وتدخل الدول الأوروبية. وعلى الرغم من ذلك كانت الامبراطورية العثمانية قد شهدت بوفاة محمود الثاني في العام ١٨٣٩ درجة لم يسبق لها مثيل من المركزية التي اتسمت ببناء جيش من طراز جديد على النمط الأوروبي والتخلص من الزعماء الاقليميين والسادة أشباه الإقطاعيين.

وتصاعدت حركة الإصلاح العثمانية في عهد اثنين من السلاطين هما عبد المجيد (حكم من ١٨٣٩ إلى ١٨٦١) وعبد العزيز (حكم من ١٨٦١ إلى ١٨٧٦). وخلال هذه الفترة طبقت إجراءات جديدة لتحويل الامبراطورية إلى دولة حديثة تحكم رعاياها جميعاً على نحو متساو بغض النظر عن العرق أو الدين أو القومية. وكانت أوروبا في ذلك الوقت قد تحولت إلى آلة ضخمة خلقت بدورها سوقاً مالية عالمية واحدة وحدت المانيا وإيطاليا وأصبحت النمسا دولة ملكية ثنائية في عام ١٨٧٦، وتابعت روسيا سياستها الخارجية العدائية، في حين أعيد تأسيس الامبراطورية النابليونية في شخص نابليون الثالث.

أصبح صعود أوروبا جلياً للعالم كله، وأخضعت في أعقاب ذلك دول وثقافات تمتد من الصين واليابان إلى المغرب والامبراطورية العثمانية (ص ٩٥ ـ ٩٦).

ويتشابه حكم اسماعيل خديوي مصر وحكم السلطان العثماني عبد العزيز في جوانب عدة. فقد شهد كلاهما تطبيق أدوات المعاملات المالية الأوروبية في ميدان كان ما يزال يعمل وفقاً لنظام عمل قديم. وأدى ذلك إلى انهيار المالية العامة وتدمير أصحاب الأراضي والتجار. ونتج من ذلك بعدئذٍ المطالبة بحكومات مسؤولة ونظم برلمانية. وكان الوجهاء المدنيون فضلاً عن الضباط العسكريين وعناصر أهل الفكر في مقدمة هذه الحركة الليبرالية. وبتسنم السلطان عبد الحميد العرش في عام ١٨٧٦ كانت الحركة الليبرالية على أشدها وتوجت بإعلان الدستور العثماني المستند إلى نظام حكم برلماني وتأسيس مجلس برلماني في مصر، إلا أن التجربة العثمانية علقت فجأة عقب نشوب الحرب بين السلطان والقيصر الروسي (ص ١١١).

كان هدف السلطان عبد الحميد، في رأي غربال، بناء دولة تدعمها العثمانية والإسلامية. عدت العثمانية رابطة توحد «الأعراق» المتباينة في الامبراطورية بوصف أفرادها رعايا متساوين في ظل سلطة واحدة. وقد فعل ذلك بهدف إبعاد خطر الحركات القومية التي كان مؤكداً أنها ستفتت الامبراطورية إلى أجزائها المكونة. وهكذا عارض عبد الحميد القومية التركية والعربية والالبانية أو أية قومية أخرى. ومن ناحية أخرى، مثلت الإسلامية استجابة متحمسة للشعور الإسلامي العام الحقيقي الذي ازداد ميلاً للالتفاف حول الامبراطورية العثمانية بوصفها تجسيداً للخلافة الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك، شجع السلطان الإسلامية كأداة سياسية مفيدة في استطاعته استعمالها في تعامله مع الدول الغربية التي تضم رعايا مسلمين[١٩]. ويؤكد غربال أنه سرعان ما اجتاح تيار القومية الصاعد كلا التيارين (ص ١٠٦ ـ ١٠٨).

بيد أن سياسات عبد الحميد حققت مستوى لم يسبق له مثيل من التحديث، خصوصاً في التعليم والإدارة والمجال العسكري. وسار اتجاه في الحكم المطلق جنباً إلى جنب مع التحديث. ولذا وقع الانقلاب العثماني باسم الحرية والمساواة والأخوة ولقي ترحيباً حماسياً في أنحاء الدولة العثمانية كافة. إلا أنه بعد إعادة إعلان الدستور مباشرة أعلنت النمسا ضم البوسنة ـ الهرسك وأعلن فرديناند، أمير بلغاريا، نفسه ملكاً مستقلاً، ولاحت نذر الحرب في البلقان في عامي ١٩١٢ و١٩١٣، وغزت إيطاليا ليبيا في عام ١٩١١. وقعت هذه الأحداث جميعاً في غضون فترة قصيرة وفي وقت كان الانتقال من الحكم المطلق إلى الحكم الدستوري في أيامه الأولى. لذا لا

(١٩) من قبل الهند وآسيا الوسطى ومصر والجزائر وتونس.

عجب أن لجنة الاتحاد والترقي التي كانت تمثل تركيا الفتاة وكانت قد خططت للثورة ذعرت كثيراً إزاء المطالب القومية للرعايا العثمانيين. وارتاب بعض أعضاء اللجنة في وجود تدخل أجنبي بدافع الرغبة في زيادة إضعاف الامبراطورية. وفي حين أقر أعضاء آخرون أكثر اعتدالاً بشرعية المطالب القومية من حيث المبدأ، إلا أنهم رأوا أن الوقت غير مؤات لبحث مقترحات واسعة النطاق من هذا القبيل (ص ١١٤ ـ ١١٥).

إن غربال، في هذا الصدد، أقل حماسة من المقدادي أو دروزة في إدانة الوحشية العثمانية. إلا أنه يلاحظ ميلاً تركياً متنامياً لقمع الثورات المحلية بقوة السلاح أو بحظر الجمعيات السياسية الشرعية أو نفي الزعماء العرب. وكانت المأساة هي عجز القوميين العرب وحكومة الاتحاد والترقي عن حسم الخلافات في البرلمان العثماني، ولذا تحتم اللجوء إلى وسائل لابرلمانية (ص ١١٥ ـ ١١٦).

ولم يترك نشوب الحرب العظمى بين الدول الأوروبية خياراً للدولة العثمانية سوى خوض الحرب في صف المانيا. ولم يكن في وسعها أن تفعل سوى ذلك، إذ كانت روسيا وبريطانيا وفرنسا تخضع لسيطرتها ملايين العرب والمسلمين غير العرب وتسعى للاستيلاء على أقاليمها الافريقية والآسيوية الباقية[٢٠]. وأنهى الانحدار العثماني تراث العثمانية والإسلامية في عهد عبد الحميد، مما أدى إلى نشوء حركة قومية قوية بزعامة أتاتورك. وحافظت الأقاليم العربية عموماً على ولائها للدولة العثمانية، وقاتل جنود وضباط عرب كثيرون في صفوف القوات المسلحة العثمانية. ولم يتمرد علناً ضد السلطان سوى شريف مكة، في حين أيد الزعماء العرب الآخرون العثمانيين أو فضلوا التزام الحياد (ص ١١٦ ـ ١١٧).

ودشنت نهاية الحرب السيطرة البريطانية والفرنسية على الوطن العربي في معظم أقطاره.

ماذا كان دور القومية العربية في هذا السياق التاريخي؟

يؤكد غربال أن ظهور القومية العربية ينبغي ألا يعد بأنه اقتصر على سوريا ولبنان وبرنامج بعض الجمعيات العربية في أحد هذين البلدين، بل إن الهوية القومية العربية تطورت على نحو متواز في أرجاء الوطن العربي. وقد حدث ذلك مع اختفاء الزعماء العسكريين من المغامرين وعصاباتهم المسلحة وحلول نظام حكم أكثر

(٢٠) مرة أخرى يرجع غربال الفضل إلى من يستحقه. ويطري الأداء العسكري العثماني في الحرب ويعتبر أنه حقق تأثيراً حاسماً في عدة جبهات: عزل روسيا عن حلفائها، والاشتراك في معارك كثيرة في الدردنيل وفلسطين وسوريا والعراق وغربي شبه الجزيرة العربية، وأنه سجل أحياناً انتصارات مهمة. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦.

استقراراً. وأدى ذلك إلى ترسيخ نظم حكم محلية وتعيين حدود أراضي الأقاليم العربية المختلفة. ومثل استخدام الجنود والضباط المحليين، بدلاً من المماليك والمرتزقة، أهم عامل في بناء الوعي القومي العربي. وكان استقرار المجموعات القبلية والبدو في أراض زراعية عاملاً مهماً آخر في خلق روابط مشتركة ومستقرة للمواطنة. وأدى تبني مفهوم المواطنة على أساس المساواة أمام قوانين وطن واحد إلى خلق روابط وطنية تخترق الفروق الطائفية والاجتماعية. وسهلت وسائل الاتصال الحديثة وإقامة نظام موحد في التعليم والإدارة توحيد الأقاليم المختلفة وتجانسها الوطني في النهاية. وأخيراً فإن ردود الفعل ضد التغلغل الأوروبي في الأقطار العربية كافة، وحقيقة أن بعض الأسر الحاكمة من أصل غير عربي، أو نتيجة سياسات التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية، ولدت وعياً قومياً ذا طبيعة عربية لا ريب فيها. هذه التيارات المختلفة التي تدفقت في اتجاهات متوازية التقت عقب الحرب العالمية الثانية ومهدت الطريق أمام السكان العرب للمشاركة في بناء مجتمع عربي جديد (ص١٤٨ ـ ١٥١). وهكذا فإن القومية العربية ذات أصول حديثة وينبغي أن تفهم إزاء خلفية الحداثة ووصولها المتأخر إلى الوطن العربي.

ثمة الكثير مما يستوجب التقدير في منهج غربال العصراني المرتكز على الثنائية بين مؤسسات من العصور الوسطى وظهور نوع حديث من التنظيم. كما أنه يمتلك عناصر تشابه مع نظرية غيلنر في القومية.

الإسلام والقومية العربية[٢١]

نشرت في عام ١٩٨٤، بعد زهاء ربع قرن على إلقاء غربال محاضراته في معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة، صيغة مختلفة تماماً لتاريخ الأمة العربية. نناقش في هذا الإطار أحدث كتاب عن تاريخ مولد القومية العربية[٢٢].

الدكتور عبد العزيز الدوري مؤرخ محترف معروف على نطاق واسع بدراساته في التاريخ الإسلامي المبكر، وذو منزلة أكاديمية كبيرة اشتهر بمؤلفاته الرائدة في التاريخ العربي القديم. ولد في مدينة بغداد في عام ١٩١٩، وحصل على الشهادة الجامعية بمرتبة الشرف من جامعة لندن في عام ١٩٤٠ ودرس لنيل الدكتوراه من الجامعة

---

(٢١) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤). ثمة طبعة إنكليزية بعنوان: A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, translated by Lawrence I. Conrad (London; New York: Croom Helm, 1987).

نفسها. درس الدوري التاريخ لدى عودته إلى بلده ونشر كتباً كثيرة وأصبح عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة بغداد ورئيس الجامعة بين عامي ١٩٦٣ و١٩٦٨. وأخيراً غادر بغداد وأصبح أستاذ التاريخ في الجامعة الأردنية في عمان.

تخصص في التاريخ الإسلامي المبكر ولم يبتعد عن موضوعه الأثير حتى نهاية عقد الخمسينيات. في عام ١٩٥٨ طوح بالنظام الملكي في العراق بتأثير تيار ثوري راديكالي تزعمه الجيش. وفي صراع القوة الذي أعقب ذلك تنازعت الأحزاب والمجموعات السياسية المختلفة التي اعتنقت ايديولوجيات تراوحت بين الشيوعية والقومية.

تبلور تفسير الدوري للتكوين التاريخي للأمة العربية أساساً في أثناء تلك السنوات. فقد نشر كتابين في عامي ١٩٦٠ و١٩٦٥ عن الجذور التاريخية للقومية العربية والاشتراكية العربية على التوالي وهما يشهدان على هذا الافتراض. إلا أنه أصدر الكتابين في المقام الأول لغرض مواجهة اتهامات معادية وليعيد تأكيد الوجود العريق للقومية العربية والاشتراكية العربية في تراث الأمة الإسلامي[٢٣].

أما في كتابه الجديد والأكثر أكاديمية والأشمل معالجة، فإنه يطرح التكوين التاريخي للأمة العربية بوصفه نتيجة ثلاث مراحل متعاقبة: عرقية وثقافية وسياسية.

تكمن العناصر التكوينية للمرحلة العرقية في قلب الجزيرة العربية قبل بزوغ الإسلام. فقد قررت جغرافية الجزيرة إلى حد كبير توزيع سكانها ونمط حياتهم. ولما كانت تمتد على طول طرق التجارة بين البحر المتوسط وشبه القارة الهندية، فقد شهدت مولد طبقة تجارية نشطة في اليمن والأقاليم الجنوبية الغربية وكانت مكة نقطة عقدية. وفي المناطق التي تسقط فيها أمطار كافية ازدهرت الحياة المستقرة في مستوطنات زراعية وقرى. بيد أن الأنماط البدوية أو شبه البدوية سادت في المناطق الصحراوية والسهوب، وانطلقت الهجرات الكبرى من الجنوب إلى الشمال من تلك المناطق عموماً (ص ١٥ ـ ٢١).

انطوت البداوة على اتساق معين من النشاط الاقتصادي والقيم الأخلاقية، وتمثل القبيلة الهيكل الاجتماعي والسند في نهاية المطاف. واستمر هذا التنظيم القبلي حتى عندما أصبحت القبيلة مجموعة مستقرة من المزارعين والفلاحين. وأدى شحّ موارد الصحراء إلى خلق روابط ولاء قوية بحيث تحشد القبيلة قدراتها جميعاً في وجه

---

(٢٣) انظر بخاصة كتابه عن الاشتراكية العربية: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥).

الأعداء. وفي حالات نادرة التحمت القبائل في اتحاد أوسع لشن حملة حربية أو لمعالجة آثار كوارث طبيعية من مثل الحرب أو المجاعة (ص ٢١).

لقد ادعت القبائل كافة أنها من نسل مشترك وأصول واحدة. ولذا ترسخ اهتمام متزايد بالأنساب انتقل عبر الأجيال عن طريق الشعر. هذه التقاليد التي انتقلت شفهياً نظرت إلى العرب بوصفهم عرقاً منقسمين إلى فرعين عرقيين واسعين: العدنانيون في الشمال، والقحطانيون في الجنوب. وكان الفرع الأول هو الذي نشر اللغة العربية بوصفها عاملاً لغوياً موحداً في أنحاء شبه الجزيرة العربية وإلى أبعد منها (ص ٢١ ـ ٢٤).

كانت طرق التجارة الدولية المتقاطعة في الجزيرة العربية التي تسير في اتجاهات مختلفة ذات فائدة مباشرة للقبائل. ولما كانت التجارة تسير في قوافل، فقد اعتمدت على حماية القبائل التي لا بد من دفع العمولات لها. ونشأت المدن (أو اختفت) بحسب سلامة طريق تجارة معين أو تحويل مساره. والأمر الأكثر أهمية أن هذا النشاط التجاري جعل الجزيرة العربية على اتصال مستمر بالعالم الخارجي من جهة، كما أدى إلى إقامة صلات اجتماعية واقتصادية دائمة بين أقاليمها المختلفة من جهة أخرى.

لقد أصبحت الجزيرة العربية في القرون الثلاثة التي سبقت ظهور الإسلام، على نحو مباشر أو غير مباشر، ميدان تنافس بين الدول الامبراطورية القوية الثلاث: فارس وبيزنطة ومملكة حمير اليمنية الجنوبية. وأقامت الامبراطوريتان الفارسية والبيزنطية «إمارات عربية» على الحدود الشمالية لشبه الجزيرة العربية لصد البدو. وكان لبعض تلك الإمارات ملوك. وفكك الغزو الحبشي المدعوم من بيزنطة في عام ٥٢٥ للميلاد الدولة الحميرية التي كانت قد اعتنقت الديانة اليهودية، كما أن أبرهة، قائد الحملة الحبشي، حاول غزو مكة ليخضع طريق التجارة الغربي لسيطرته. ويرى الدوري أن إخفاق أبرهة عزز طموحات القرشيين، سادة مكة، وأدى إلى نشوء موجة وعي عربي في غربي الجزيرة العربية (ص ٢٧ ـ ٢٨).

وأراد الفرس الساسانيون بدورهم الهيمنة على تجارة منطقة الخليج، وشكلوا تحالفاً مع القبائل اليهودية في غربي الجزيرة العربية واحتلوا في النهاية اليمن وبقوا هناك حتى ظهور الإسلام. وقد مكنت هذه الصراعات بين الدول الامبراطورية مكة من البروز بوصفها المركز التجاري والثقافي الرئيس للعرب. وكان ذلك هو الحال عقب الاختفاء التدريجي للإمارات العربية جميعاً، والتي كان يرعاها الأجانب بحلول مطلع القرن السابع الميلادي.

حاولت مكة أولاً بزعامة قريش، كبرى القبائل فيها، أن تختط سبيلاً محايداً، وتتجنب التورط في الخصومات بين الدولتين العظميين. وركزت على تحويل الكعبة إلى

مركز استقطاب للعبادة الروحية للقبائل كافة. وتولت قريش، حامية الكعبة، دور التحكيم في النزاعات القبلية، وسعت في الوقت نفسه لدعم التجارة وضمان سيادة التعايش السلمي بين الفئات المتحاربة. وقبل مضي زمن طويل بدأت فكرة الإله الواحد الذي يسمو على الآلهة كافة، تضعف الوثنية. وهكذا ظهرت الملامح الأولى للعقيدة التوحيدية في أنحاء الجزيرة العربية. وازدهر الشعر في القرن السادس وأصبح أداة التعبير عن مشاعر الجماعة أو الولاء القبلي. وتطورت ببطء لغة أدبية مشتركة، وبحلول القرن السادس أصبحت الحروف العربية تستعمل لأغراض الكتابة، وحلت بذلك محل الحروف الحميرية والآرامية (ص ٢٩ ـ ٣٢).

وأدى ظهور مكة مركزاً للثقافة العربية والقوة الاقتصادية، فضلاً عن إقامة تحالف بين القبائل بزعامة قريش، إلى تشجيع شعور بالتضامن العرقي في أنحاء شبه الجزيرة العربية. وعزز هذا التضامن انتشار الأسواق المحلية والنشاطات التجارية، كما تمثل في تبني اللغة العربية أداة للاتصال والتعبير الأدبي. وعلاوة على ذلك، حوّل نمط من الحياة المستقرة والسعي لتحقيق الكسب التجاري القبيلة تدريجياً كوحدة اجتماعية ـ سياسية. وظهرت الفروق الاجتماعية القائمة على المنزلة والثروة، وأصبحت النزعة الفردية جزءاً من نظام اجتماعي جديد، إلا أن الولاء العرقي والاعتزاز بالنسب لم يتحّولا أو يزولا. وكان الإسلام هو الذي أحدث تحولاً جوهرياً في حياة العرب (ص ٣٢ ـ ٣٣).

وهكذا حول الإسلام العرب من جماعة عرقية القاعدة إلى أمة تستند إلى الانتماء الثقافي. وعالج الإسلام الناشئ في بيئة حضرية البداوة بوصفها شذوذاً. وفي القرون اللاحقة أصبح الإسلام واللغة العربية القاعدتين الأساسيتين للأمة العربية بوصفها كياناً ثقافياً. وتطورت أسلمة البلدان المفتوحة وتعريبها جنباً إلى جنب. بيد أنه لم تعرب جميع البلدان المفتوحة على الرغم من أسلمتها.

في البلدان التي انتشرت فيها اللغة الآرامية وضمت مستوطنات من القبائل العربية قبل الفتوحات مثل سوريا والعراق، كان التعريب شاملاً وسهلاً نسبياً. أما في مصر فقد أسهمت الهجرات العربية المستمرة والمتتالية إلى مناطقها الحضرية والريفية بعد القرن الثامن الميلادي في تعريبها الدائم. ويمكن ملاحظة الظاهرة نفسها في شمال أفريقيا، بالإضافة إلى هجرة موجة جديدة من القبائل العربية في القرن الحادي عشر. ونجت إسبانيا وإيران والبنجاب من هذا التأثير المزدوج بسبب ثقافاتها المحلية القوية والطبيعة المنعزلة نسبياً للمستوطنات العربية. والأمر الأكثر أهمية هو ترك المناطق الريفية تهتم بشؤونها. وعلاوة على ذلك جعل التعريب الانتسابات العرقية السابقة غير ضرورية تقريباً، مما أدى إلى عملية تطوير مفهوم جديد للقومية العربية مرتكز إلى اللغة

العربية والإسلام. وقد توجت هذه الحركة في العصر العباسي (٧٥٠ ـ ١٢٥٠) ورسخت السمات الدائمة للأمة (ص ٣٧ ـ ٧٥).

كانت هذه الهوية الثقافية نتاج وسط حضري متسم بالنشاط استند إلى سلسلة مدن تعج بالنشاطات الاقتصادية التي مارسها التجار والصناع والصيارفة والوجهاء. وأصبحت المدن مراكز استقطاب اجتماعي ضخمة للمناطق الريفية ومنافذ لمنتجاتها وأسواقاً لشراء السلع والمواد الضرورية. كما أن الدولة نفسها أصبحت وسيلة مهمة للتعريب. وتطلبت هياكلها الإدارية ونشاطاتها الاقتصادية وخدماتها العسكرية التي ازدادت اتساعاً وسيلة اتصال قياسية موحدة وشائعة. وحلت العربية تدريجياً محل لغات أخرى وأصبحت اللغة الرسمية في الإدارة علاوة على التعبير الأدبي (ص ٥٦ ـ ٥٧ و٦٠ ـ ٦١).

ويؤكد الدوري أن المراكز الحضرية الصرف في العصر الإسلامي الأول بدأت حركة ثقافية مستندة إلى دراسات تتصل ببلورة الإسلام بوصفه ديناً وأسلوب حياة. وظهرت أولاً علوم تفسير القرآن الكريم والسيرة النبوية والفقه، وشكلت جزءاً من ميدان ثقافي أوسع ضم الشعر والفلسفة والتاريخ والأنساب. وقدم دارسو الإسلام ولغته من المستعربين مساهماتهم في وقت لاحق. كما كان لتلك النشاطات الثقافية غرض عملي مباشر متصل بحقوق الناس وواجباتهم. وبحلول نهاية القرن الهجري الأول بدأت الأفكار والترجمات الدينية الفارسية والأفكار الاغريقية بالانتشار واكتساب الأهمية. وفي حين رعى الخلفاء العباسيون ترجمة الكتب الاغريقية التي تتناول الطب والفلسفة والتنجيم، رعى مسؤولو الدولة والإداريون ترجمة المؤلفات الأدبية والدينية ذات الأصل الفارسي (ص ٨٣ ـ ٩٢).

يختار الدوري هذه المرحلة ليحدد موقع تتويج التكوين الثقافي للأمة العربية، إذ أرغمت عودة ظهور التقاليد الأدبية الفارسية التي أطلق عليها خصومها اسم الشعوبية النخبة العربية والمستعربة إلى إعادة تأكيد الهوية الثقافية التي أعادت تأصيل الجزيرة العربية قبل الإسلام بوصفها مهد الفضائل نفسها. وفي هذا الرد على حركة فارسية الإلهام طورت القومية العربية في النهاية تصوراً متماسكاً لهويتها الثقافية.

يرى الدوري أن انبعاث الثقافة الفارسية في القرنين الثامن والتاسع أعاد التراث العربي قبل الإسلام إلى طليعة المناظرات الثقافية والسياسية. وأعادت اللغة العربية تأكيد نفسها بوصفها الرابطة الأساسية التي تمنح المتكلمين بها هوية خاصة بهم. وعلاوة على ذلك، ومع ازدياد اعتماد الدولة العباسية على الجنود الأجانب من أصل تركي، تنبه العرب إلى مخاطر هذه الخطوة على مصالحهم وهويتهم. وتزامن ذلك في القرنين التاسع

والعاشر مع الانحلال السريع للوحدات القبلية وتطور المجتمعات الحضرية[٢٤]، حيث حل محل وجهاء القبائل التجار والصيارفة الذين شكلوا العمود الفقري لطبقة متوسطة تجارية ناشئة. وفي ظل اقتصاد مستند إلى التجارة وقوى السوق والتوسع الحضري، حدثت حركة هجرة واسعة النطاق من المناطق الريفية. وأصبحت حياة المدينة أكثر تعقيداً والفروق الاجتماعية أكثر وضوحاً. ونتيجة لذلك انبثقت أشكال جديدة من التنظيمات المهنية والتجارية وانتشرت، علاوة على ذلك، مؤسسات الفتوة المتشربة بروح الفنون القتالية والبسالة (ص ٩٠ ـ ٩٨).

ومع ذلك، أخفقت مؤسسات الدولة العباسية بقيادة الخلافة في التكيف مع هذه التحولات الاجتماعية والنشاطات الاقتصادية. واتضح ذلك من نشوب صراعات عرقية بين العرب والعناصر الفارسية أو التركية. وأصبحت الخلافة نفسها على نحو متزايد متعسفة ومنعزلة كثيراً عن أصولها العربية. وفي ظل تلك الظروف بدأت الدولة العباسية تتفكك إلى العناصر المكونة لها وانتشرت السلالات المحلية وتكاثرت. وعلى الرغم من محاولة الخلافة إنعاش مصيرها بتبني قضية المنظمات الشعبية والشبابية مثل مؤسسة الفتوة التي رعاها الخليفة الناصر (١١٨٠ ـ ١٢٢٥) ودعمها، فإن الغزو المغولي في عام ١٢٥٨ قضى على التجربة، واحتلت بغداد ومنيت الخلافة بضربة مميتة (ص ٩٨، ١٠٠، ١١٨ ـ ١١٩).

ويجزم الدوري أنه على الرغم من ذلك كانت الأمة العربية قد استكملت هويتها الثقافية قبل الغزو المغولي. وعاود هذا الوعي الثقافي المستند إلى اللغة العربية والصلات الوثيقة بين القومية العربية والإسلام الظهور في الأزمنة الحديثة ليطلق القومية العربية في مسارها السياسي.

وهكذا استغرق إدراك العرب هويتهم السياسية زهاء ستة قرون قبل أن تشرع بالتحرك. ولا يقدم الدوري أي حجج مقنعة لتبرير هذه الفترة الطويلة. وعلى الرغم من أنه يشير إلى ظهور نظام اجتماعي ـ اقتصادي للإقطاع العسكري وتوقف طرق التجارة بين البلدان العربية والعالم الخارجي بعدئذٍ (ص ١٢٣ ـ ١٢٤) معتبراً كليهما سبباً محتملاً للركود التام، فإن الفجوة الواسعة التي امتدت زهاء ستة قرون ما تزال تتطلب تفسيراً.

ويشير منهج الدوري إلى أوجه شبه معينة مع تحليل سميث في كتابه **الأصول العرقية للأمم** (انظر الفصل الأول). يعتقد كلاهما أن الأمم الحديثة تتكون على أساس

(٢٤) المدينة في غربي شبه الجزيرة العربية، والكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر، والقيروان في تونس.

معنى متطور للهوية الاثنية، إلا أنه في حين يرى سميث الاثنية مركباً ثقافياً مكوناً من مجموعة مشتركة من الذكريات والقيم التاريخية، يفترض الدوري مرحلة أعلى تصنف فيها الاثنية تحت هوية اجتماعية أو ثقافية. ولذا تصبح المرحلة الحديثة زائدة تقريباً، بمعنى أن الأمة في سبات تنتظر اللحظة المناسبة لكي تستعيد وعيها.

بعد بيان ذلك، يقدم تشخيص الدوري لحركة الإصلاح العثمانية تفسيراً دقيقاً ومتقناً لمضامينها بالنسبة إلى مرحلته الثالثة. وبصرف النظر عن إظهار تفكك الامبراطورية العثمانية المحتوم والجهود الكبيرة التي بذلها سلاطينها ورجال الدولة فيها، فإنه يؤكد الصلات الوثيقة بين النزعة الإصلاحية الإسلامية من ناحية، والقومية العربية من ناحية أخرى. ومع ذلك فإن الدوري، شأنه شأن دروزة والمقدادي وغربال، يتتبع تطور القومية العربية عبر بؤرة النزاعات الوطنية المحلية.

بعبارة أخرى، يعيد الدوري تركيز نطاق بحثه بتعداد مصير الحركات المختلفة في ارتباطاتها الداخلية واقتصارها على أقطار عربية معينة (مصر وتونس وسوريا وغيرها). وأظهر بذلك كيف اضطرت القومية العربية إلى تكرار سماتها المستندة إلى اللغة العربية والإسلام في كل بلد عربي قبل أن تتحول إلى حركة شاملة. وعلاوة على ذلك تحتم على هذا الوعي الذاتي مرة أخرى أن يجتاز المدى الشاسع للتاريخ الاثني والثقافي قبل أن تتوصل إلى برنامج سياسي (الفصلان السادس والسابع).

إن ثورة سميث الثلاثية في مجالات تقسيم العمل والإدارة والثقافة[٢٥] تنعكس في وصف الدوري الدقيق لحركة الإصلاح في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[٢٦]. والأمر الأكثر أهمية أن التفوق الأوروبي في المجالات العسكرية والتجارية والصناعية قد سرع في انحطاط الامبراطورية العثمانية. شرعت الامبراطورية بتنفيذ برنامج الإصلاحات العسكرية والإدارية، فاتخذت سلسلة إجراءات أدت إلى إلغاء الإقطاعية العسكرية وتطبيق الملكية الخاصة لأراض شاسعة. وأدى هذا بدوره إلى توسع طبقة جديدة من الوجهاء مالكي الأراضي الذين زرعوا محاصيل ذات مردود فوري للسوق الدولية. وبدأ السلطانان العثمانيان سليم الثالث (حكم من ١٧٨٩ إلى ١٨٠٧) ومحمود الثاني (حكم من ١٨٠٨ إلى ١٨٣٩)، إضافة إلى محمد علي في مصر، حركة المركزية والتحديث التي اقتصرت في البدء على الإصلاح العسكري، إلا أنها سرعان ما توسعت لتشمل النظام التعليمي وقوانين الأرض والقوانين التجارية. وبعد عام ١٨٣٩ فتحت بوابات البلدان التابعة للامبراطورية العثمانية ومنها الولايات العربية

(٢٥) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 131.

(٢٦) ومن البديهي القول إن الدوري أصدر كتابه قبل عام واحد من صدور كتاب سميث.

على مصراعيها أمام منتجات أوروبا الغربية وسلعها الصناعية. وهكذا بدأت الصناعات والحرف المحلية تتراجع. وعلاوة على ذلك حولت المصارف الأجنبية وشركات الاستثمار الخاصة والحكومات الغربية اهتمامها إلى مشروعات عدت أساسية في التجارة. ولذا كان الهدف من قناة السويس والمرافئ والسكك الحديد ونظم الملاحة النهرية جميعاً توسيع المصالح الغربية. وفي ظل تلك الظروف تزايد الضغط على التجار المسلمين للخروج من العمليات الدولية، فاتجهوا إلى تركيز جهودهم على النشاطات التجارية المحلية. ويشرح الدوري كيف أن طبقة وسطى جديدة مكونة من الوكلاء المحليين المسيحيين الذين يلمون باللغات الأجنبية ويتمتعون بحماية القناصل الأجانب قد ظهرت جنباً إلى جنب مع طبقة من ملاك الأراضي المسلمين. ونظراً إلى أن التجار المسلمين جعلوا الاستثمار في الأراضي هدفهم الرئيس، فقد شرعوا بتطوير إحساس بمصالحهم المشتركة. وأنتج نظام التعليم نفسه جيلاً جديداً من الضباط ذوي التعليم الغربي.

لقد فجرت التحولات الاجتماعية والاقتصادية نشاطات ثقافية كبيرة تراوحت بين إنتاج معاجم عربية حديثة وبين إصدار الصحف. وأعقب الانبعاث الثقافي نمو حركة عربية منظمة. ونشر المثقفون والزعماء العرب بين عامي ١٩٠٨ و١٩١٦ أفكاراً واضحة، وعرضوا مطالب عبرت عن شعورهم بوجود جماعة مشتركة ذات طبيعة واضحة المعالم. وأكدت ثورة الشريف حسين ضد العثمانيين في عام ١٩١٦ هذه الأحوال وأطلقت الأمة العربية بوصفها كياناً سياسياً يتجه نحو غايته المحتمة (ص ١٨٩ ـ ٢٧٦).

لعل أهمية كتاب الدوري، وهو الأحدث عن تاريخ الأمة العربية، تكمن في محاولته وضع الإسلام في قلب القومية العربية، ليمحو بذلك أي شك يحيط الطبيعة التكافلية لترابطهما.

الفصـــل الــثـــالـــث

العروبة الثقافية والسياسية

القومية، سواء أكانت في الشرق الأوسط أم في أوروبا، ظاهرة حديثة ولدها تفكك الإقطاع ونشوء طبقة وسطى جديدة، والثورتان التوأم: الثورة الفرنسية والثورة الصناعية.

وفضلاً عن ذلك، فإنها عملية وليست حدثاً. تدخل القومية الميدان بوصفها خياراً سياسياً وتصبح جزءاً لا يتجزأ من خلق الأمة وتصورها وتطويرها. وتقوم في أحوال كثيرة نخبة ثقافية متسلحة بلغة قومية أدبية وتمتلك نظاماً حديثاً للنشر والتعليم بتطوير عملية خلق الأمة في صيغتها النظرية. وبهذا المعنى، فإن تصوير بندكت أندرسون (Benedict Anderson) الأمة بوصفها «جماعة متخيلة» مهد لها «ظهور رأسمالية الطباعة»[1]، بالإضافة إلى مفهوم اريك هوبسبوم عن الأمة بوصفها «بدعة»[2]، وتعريف غيلنر القومية بوصفها «نظرية للشرعية السياسية» في العصر الصناعي[3] تقدم أقوى الحجج المقبولة والمتشابهة والدالة على عصرية موضوعنا.

على أي حال يؤكد معظم دارسي القومية الحديثة ظهورها الحديث نسبياً، من جهة، وحقيقة أنها تمثل انقطاعاً واضحاً عن الماضي، من جهة أخرى، وتعد القومية العربية في هذا الشأن وليدة العالم الحديث ومنتسبة إلى حركة ذات نطاق عالمي.

نشأت القومية العربية كعملية تاريخية نتيجة تلاقي العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية في القرن التاسع عشر، إلا أنها اقتصرت في هذه المرحلة على وعي عام بالهوية الثقافية التي كان لا بد من أن تعزز وتطور.

---

(١) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. and extended ed. (London; New York: Verso, 1991), chap. 1.

(٢) E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Wiles Lectures (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990), chap. 1.

(٣) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1984), chap. 1.

منذ تدمير المغول الخلافة العباسية في عام ١٢٥٨م بدأ تدهور العرب كقوة سياسية وعسكرية في العالم الإسلامي يتسارع. وعلى الرغم من أن بعض الأسر العربية أفلحت في البقاء في بيئة أعيد تشكيلها وتهيمن عليها السلالات التركية والفارسية والمملوكية، إلا أن دور العرب كمدافعين عن الدين الجديد وحماة له ضعف باستمرار لمصلحة جماعات عرقية أنشط. غير أن اللغة العربية بقيت تدرس وتستعمل كلغة دينية وقانونية، وظل الذين يدعون نسباً عربياً نبيلاً يلقون الاحترام ويتمتعون بامتيازات خاصة.

وكما رأينا في الكتابات التاريخية والأدبية العربية الحديثة، تعتبر هذه الفترة الممتدة من حوالى عام ١٢٥٨ إلى عام ١٨٠٠ عادة فترة مظلمة في الحضارة العربية. وبعبارة أخرى، على الرغم من حقيقة استمرار ازدهار القوة والثقافة الإسلاميتين أثناء هذه القرون وبلوغهما مستويات عالية جديدة في ظل الامبراطوريتين العثمانية والصفوية، إلا أن نجم العرب قد أفل إما كبناة دولة أو كقادة عسكريين.

لهذه الأسباب، كلما تبين أن سلالة أو شخصية عربية أنشأت إمارة مستقلة مهما كانت غير مستقرة وقصيرة الأجل، تمت الإشارة إليها كعلامة على الانتعاش وأعطيت وظيفة مهمة في التطورات التاريخية. وبعبارة أخرى، أصبحت الحركات التي أسست على دعوات دينية أو طموحات سلالات محلية تبشر بانتعاش عربي شامل وناجح. وعلى سبيل المثال اعتبرت من هذا النوع الحركة الوهابية الإحيائية التي انبثقت في قلب شبه الجزيرة العربية في العقد الرابع من القرن الثامن عشر(٤).

سميت الحركة الوهابية على اسم مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٨٧)، وتبناها زعيم قبلي محلي هو محمد بن سعود (ت ١٧٦٥) كعقيدة سياسية استندت إلى مبادىء متشددة، ودعت إلى الوحدة المطلقة للخالق مقابل عبادة القديسين أو تبجيل الأولياء والصوفيين. ومع ذلك، فإن حقيقة أنها كانت بقيادة شخصيتين عربيتين هدفا إلى توحيد القبائل المحلية تحت راية بعث رسالة الإسلام الأصلية، دلت على انبعاث الحيوية العربية. كما أنها أظهرت اندفاعاً ضمنياً نحو الاستقلال بتحدي السلاطين العثمانيين.

وتمتعت الوهابية بدعم واسع إلى أن قمعها محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، حاكم مصر، بين عامي ١٨١١ و١٨١٨. ولم تعاود الظهور كقوة فعالة حتى أوائل القرن العشرين. وهذه الحركة هي التي أسست العربية السعودية بقيادة آل سعود في عام ١٩٣٢.

---

(٤) انظر بين مصادر أخرى: George Antonius, *The Arab Awakening* (London: Hamish Hamilton, 1985), pp. 20-38.

تكرر هذا الصراع المبكر بين القوى الاقليمية في الوطن العربي، بشكل أو بآخر، إلى الوقت الحاضر. وعلى الرغم من أن مصر كانت لا تزال اسمياً تحت السيادة العثمانية، إلا أن حاكمها الديناميكي محمد علي طبق أول برنامج عصرنة شامل في الوطن العربي. ومهدت سياساته الطريق أمام نشوء نخبة محلية جعلت تعليل النفس بالأمل في نهج مستقل للتنمية احتمالاً مؤكداً.

تشمل النماذج الأخرى بروز حكام ذوي أصل عربي قطعوا أشواطاً كبيرة في تعزيز قوتهم الاقليمية وقاعدتهم الاقتصادية المحلية على الرغم من استمرار اعترافهم بالسلطنة العثمانية. ومن هذه الأسر آل العظم السورية التي حكمت دمشق من عام ١٧٢٤ إلى عام ١٧٨٠[٥]. وكان لسلالة قبلها من آل معن نسب عربي سليم وعدت مبشرة بالمستقبل. وانطبق ذلك ولا سيما على تولي فخر الدين الثاني (١٥٨٥ ـ ١٦٣٥) السلطة، إذ حاول تشكيل تحالف مناهض للعثمانيين مع دوقية توسكاني واسبانيا، إلا أن مساعيه أحبطت. وأقام رئيس قبيلة عربي هو الشيخ ظاهر العمر حكماً مستقلاً في بلدة عكا الفلسطينية والمناطق المحيطة بها بين عامي ١٧٥٠ و١٧٧٥. وكان هدفه إقامة صلات مباشرة بالتجار الأجانب المستعدين لشراء المحاصيل النقدية. وعقد الشيخ ظاهر تحالفاً مع متمرد آخر على الدولة العثمانية هو علي بك في مصر، فضلاً عن الحكومة الروسية، إلا أن انتهاء الحرب بين روسيا وبين الامبراطورية العثمانية وعقد معاهدة كوتشوك في عام ١٧٧٤ أنذرت بسقوطه بعد عام واحد. وهكذا، يمكن اعتبار حكم الشيخ ظاهر في جنوب بلاد الشام إما حركة استقلال فلسطينية أولية أو تحدياً عربياً مبكراً للسلطة العثمانية[٦].

وفضلاً عن ذلك، كانت في المغرب الأقصى الذي لم يكن يشكل جزءاً من الامبراطورية العثمانية، وفي اليمن أيضاً وعلى أطراف شبه الجزيرة العربية، سلالات تدعي النسب العربي مع مصالح محلية قوية، وهي سمة بارزة لهذه الفترة.

وعندما أخذت الامبراطورية العثمانية تشهد حركة إصلاح لوقف تدهورها والتحرك نحو الأمام، بدأت تظهر سلالات محلية ذات تقاليد عربية عميقة الجذور وذات قدرة على البقاء في الحكم. منحت هذه الاصلاحات، التي بدأها السلطان

---

(٥) انظر: Abdul-Karim Rafeq, «Arabism, Society and Economy in Syria, 1918-1920,» in: Youssef M. Choueiri, ed., *State and Society in Syria and Lebanon* ([Exeter]: University of Exeter Press, 1993), pp. 2-3.

(٦) انظر مثلاً: محمد عزة دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، تحرير ناجي علوش، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٦٧ ـ ٣٧٢.

سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) وأيدتها مجموعة من ضباط الجيش والدبلوماسيين والتراجمة، الرعايا العرب في الامبراطورية فرصة الاشتراك في برنامج تحديث واسع. ومكن هذا البرنامج النخبة العربية ذات الامتيازات من المساهمة في المؤسسات الحديثة، وسوغت في الوقت نفسه الأفكار الأوروبية في الحكم والمواطنة.

الخلفية العثمانية والتنافس الأوروبي

أدمج الوطن العربي تدريجياً بين عامي ١٥١٦ و١٦٧٤ في الامبراطورية العثمانية. وفي البدء كان هذا الادماج هو الذي أوقف تفكك المجتمعات العربية، وأدى إلى استقرار هياكلها الإدارية، ومكن من عودة ظهورها كدول مستقلة. بعبارة أخرى، بفضل طبيعة النظام الإداري المرن والقابل للتكيف(٧) خلقت الامبراطورية العثمانية الظروف الموضوعية التي قادت أخيراً إلى تبلور كيانات سياسية مستقلة في الوطن العربي. وتمثل مرونة النظام في إدارة محلية فسحت مجالاً رحباً لاستمرار العادات والتقاليد المحلية وبقائها. إن ما احتاجت إليه السلطات العثمانية أولاً وفي المقام الأول كان حكاماً محليين أقوياء، إلا أنهم موالون لضمان جمع الضرائب بانتظام وحماية الطرق الاستراتيجية وصد التدخل الأجنبي.

لم تصبح «حركات الاستقلال» اختياراً قابلاً للتطبيق إلا في فترة النفوذ الاقتصادي والعسكري والأوروبي. أصبح الاستقلال في هذه الحالة يعني الانفصال عن الامبراطورية. من ناحية أخرى، لم تتحقق قابلية النجاح عملياً إلا بثمن باهظ، وهو التبعية الكلية والدمج التدريجي في سوق عالمية تهيمن عليها الدول الصناعية. أدرك المصلحون العرب هذه المعضلة تماماً. ولذا أصر معظم زعمائهم على المحافظة على وحدة أقاليم الامبراطورية ضمن نظام إدارة لامركزية. وهكذا فإن حقيقة كون الامبراطورية «مرنة وقابلة للتكيف» هيكلياً قبل بدء التحديث والحملة المرافقة نحو المركزية، خلقت ردود فعل محلية تراوحت بين النزعة المحافظة والتمرد الصريح. ربما كان الأمر مختلفاً حقاً على المستوى الشعبي. وعلى الرغم من وجود مؤشرات كثيرة على شكوك العرب في غرب آسيا نحو «الأتراك» بوصفهم نخبة حاكمة، فإن رابطة الدين كبحت خطط الاستقلال التام. ومع ذلك أدت حقيقة المحاولات المتكررة لبعض الحكام المحليين والزعماء الدينيين في تحدي السلطنة العثمانية إلى إعادة سوغ شرعيتها في إطار مشروط. وأصبحت شرعية السلطنة ذات إشكالية واضحة وارتبطت إعادة

(٧) Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Berliner Islamstudien; Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1985), p. 28.

تثبيتها بالحملة من أجل الاصلاحات. ولأنها ربطت بقاءها ببرنامجها السياسي الجديد، فقد أصبح متوقعاً أن تعمل وفقاً لمجموعة قواعد سياسية عملية وملموسة. وبعد رفع التوقعات إلى مستوى جديد، وضع منح الوعود السلطنة وجهاً لوجه مع الأداء الفعلي للدول التي كانت تحاول أن تقلدها، أي الدول الأوروبية. ومن ثم كان على السلطنة أن تحقق انتصارات عسكرية وتطبق نظام ضرائب عادلاً، وتقيم شبكة مدارس وكليات لتدريس الموضوعات العلمية والتاريخية وتصليح النظام القضائي ليتفق مع معايير الاجراءات المناسبة والاهتمام الدقيق بالشكاوى. والأهم من كل شيء كان عليها أن تضم فئة أهل الفكر المتشكلة حديثاً والنخبة البيروقراطية والتجارية في مداولاتها وصنع القرار.

رد العثمانيون بعرض بعض الصيغ النظرية والعملية التي وجدت أبلغ تعبير لها في الفرمان الشريف عام ١٨٣٩، بحيث يصبح العثمانيون بموجبه وبغض النظر عن العرق أو الدين أو القومية «مواطني» نظام جديد يدعى الوطن العثماني ويلغى نظام الضرائب المعروف بالالتزام ويستبدل بمجموعة عادلة من القواعد والاجراءات الثابتة. وتصبح الخدمة العسكرية واجباً وحقاً للرعايا جميعاً مسيحيين أو يهوداً أو مسلمين. وأعلن أن التجارة والمشاريع الأهلية والازدهار الاقتصادي جوهر الحياة المتمدنة. ويصبح التعليم متاحاً للأطفال كافة كالتزام لدولة متنورة. وفضلاً عن ذلك، تدعى الملل والجماعات وممثلوها للانضمام إلى مجالس جديدة التكوين لإدارة شؤونها. وبدأ تطبيق هذه الاصلاحات في عامي ١٨٥٦ و١٨٦٤ كبرنامج شامل شرعه جيل جديد من المصلحين.

في ثلاثينيات القرن التاسع عشر أدى الصراع الطويل ضد تحدي محمد علي، نائب السلطان في مصر الذي احتلت قواته سوريا الكبرى ودحر الجيش العثماني في غير موقعة إلى تأكيد الحاجة إلى برنامج إصلاحي أكثر راديكالية مما كان يعتزم القيام به. واقتصرت الاصلاحات في الدولة العثمانية بين عامي ١٧٨٩ و١٨٣٨ على المجال العسكري والإداري مع بذل حملة قوية لتحديد السلطة المادية للحكام المحليين والوجهاء المستقلين الذين كانوا قد شرعوا بإضعاف سلطة الدولة وحرمانها من موارد ضرورية جداً. وهكذا بعد عدة محاولات مخفقة استؤصل في عام ١٨٢٦ الانكشارية الذين كانوا يمثلون التردي العسكري المنحل لقوة كانت هائلة في وقت ما. وشكل جيش جديد على النمط الأوروبي ودرب على أساليب التنظيم والانتشار الغربية. إلا أن جيش السلطان عد بعد سنوات قليلة أضعف من أن يدحر تمرداً يونانياً. ونتيجة لذلك دعي حاكم مصر العثماني، الذي كان قد بدأ إصلاحاته العسكرية قبل ذلك بفترة طويلة، لإنقاذ الامبراطورية من التمرد الانفصالي. وفي معركة نافارينو في عام ١٨٢٧ دمر تحالف القوات البحرية البريطانية والفرنسية الأسطولين العثماني والمصري. وكان

السلطان محمود الثاني قبل ذلك بنحو عقدين قد وجد نفسه مضطراً للطلب من نائبه في مصر إنقاذ شبه الجزيرة العربية من المد المتصاعد لحركة دينية جديدة هي الوهابية. وقد أنجز محمد علي ذلك وأمن الداخل البري لشبه الجزيرة العربية للامبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى.

كان كل من السلطان العثماني ومحمد علي يعمل ضمن توازن قوى دولي أطرافه بريطانيا وفرنسا وروسيا والنمسا. أرادت بريطانيا وفرنسا الحصول على أسواق لمنتجاتها الصناعية، وتطلعت كلاهما إلى الامبراطورية العثمانية كمصدر خصب للمنتجات الأولية والزراعية. وفضلاً عن ذلك، دفعتهما المنافسة إلى تأمين مناطق نفوذ وشروط تجارية تفضيلية وتدخل مباشر في الشؤون الداخلية للبلدان الأخرى. كان غزو نابليون لمصر والشام قد نبّه بريطانيا إلى الأخطار الفرنسية المحتملة على مسرح عملياتها في الهند والشرق الأدنى، وهي حقيقة جعلت المصالح العثمانية والبريطانية تتقارب لدحر الطموحات الفرنسية. وبقي التقارب البريطاني ـ العثماني بعد مشكلة التمرد اليوناني المؤقت الذي مزق استراتيجيا طويلة الأمد مستندة إلى صيانة وحدة الامبراطورية العثمانية كسياسة بريطانية وطنية. وفي هذا الاطار رحبت فرنسا سراً بتقدم محمد علي في سوريا، وازداد ذعر بريطانيا إزاء احتمال توجه الدولة العثمانية إلى الاعتماد على وعود روسية بالمساعدة في منع اندحار عسكري، في حين عززت فرنسا موقعها عقب عدة انتصارات مصرية.

إلا أن كلاً من بريطانيا والدولة العثمانية عانت تبعات قانون النتائج غير المتوقعة. وبعد أن دحرتا جيش نابليون وأرغمتا الفرنسيين على الجلاء عن مصر في عام ١٨٠١ خلقتا في مصر والشام فراغاً، بحيث تحرك محمد علي لملئه مع قواته الألبانية ودعم قوات محلية. وقد تشوهت سمعة المماليك، سادة مصر السابقين، نتيجة نزاعاتهم المحلية وهزيمتهم أمام جيش نابليون. وفي الشام أدى تدخل الجيش العثماني إضافة إلى سيطرة حاكم محلي هو الجزار (١٧٧٥ ـ ١٨٠٤) على مقاليد الأمور لفترة قصيرة، والدور الحاسم الذي لعبه الأسطول البريطاني بقيادة سدني سميث، إلى نشوء صراع جديد على السلطة بين مجموعات اجتماعية ودينية مختلفة. وشرع محمد علي بعد عام ١٨١١ بتنفيذ خطته الاصلاحية المنظمة بوحي من جهود السلطان الاصلاحي العثماني سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) والأداء العسكري لأقوى جيشين في عصره: البريطاني والفرنسي. وبدا لفترة قصيرة بين عام ١٨٠١ وعام ١٨٠٧ أن مصر قد تصبح جمهورية ثيوقراطية بقيادة عمر مكرم الزعيم الديني الشعبي القوي، إلا أن ذلك لم يحدث. فقد عمد محمد علي إلى وضع المؤسسة الدينية تحت سيطرته وحرمها في الوقت نفسه من الأراضي الشاسعة التي تمتلكها والامتيازات الضريبية. وفعل الشيء نفسه مع ثروة طبقة المماليك وممتلكاتهم ثم استأصلهم كجماعة في مذبحة عام ١٨١١.

واستجابة لطلب السلطان، استخدم محمد علي قواته الألبانية في دحر الوهابيين في شبه الجزيرة العربية بين عامي ١٨١١ و١٨١٨. وبعدما تذوق حلاوة النصر الكبير حول اهتمامه إلى السودان واحتله بين عامي ١٨٢١ و١٨٢٤. وفي الوقت نفسه شكل جيشاً جديداً من الفلاحين المصريين المحليين. كان ذلك حدثاً مهماً، إذ جند المصريون لأول مرة منذ عدة قرون كجنود بعد أن جنبوا هذه المسؤولية الشاقة بوجود مؤسسة المماليك التركية التي يعود تاريخها إلى عدة قرون.

وعلى الرغم من حقيقة أن العناصر التركية والألبانية والأجنبية الأخرى بقيت تمسك زمام الأمور في قيادة الجيش المصري، إلا أن صفوف الجنود أصبحت مصرية تماماً. وانطوى ذلك على عدة نتائج أهمها التآكل التدريجي الذي لحق بالثقافة العثمانية للنخبة الحاكمة وظهور العربية لغة رسمية للدولة. وقد استعملت أولاً اللغتان التركية والعربية، كما يشير إصدار مجلة في عام ١٨٢٨ تنشر فيها المراسم باللغتين جنباً إلى جنب. ثم طغت اللغة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

واضطرت الإدارة الحكومية التي ازدادت حجماً إلى الاعتماد أكثر فأكثر على الرعايا الناطقين بالعربية ولا سيما عندما تولت الدولة مسؤولية إقامة شبكة من المدارس، وسعت لإشراك المؤسسة الدينية في مشروعها والتي كانت تعتمد منذ زمن طويل على العربية وحدها بوصفها لغة التعليم والمعاملات القانونية ـ الشرعية وطقوس العبادة.

إن انحطاط المؤسسة المملوكية التي كانت قد عاودت الظهور في أشكال مختلفة في ظل العثمانيين بعد عام ١٥١٦، يمثل في هذا الصدد مؤشراً على نشوء القوى والنخب الوطنية المحلية التي استعادت العربية كلغة في الإدارة والشؤون العامة. وعلاوة على ذلك، أشار ذلك الانحطاط إلى ازدياد ضرورة بناء نوع جديد من الدولة يتجه إلى إضعاف السلطة الراسخة للزعماء الاقليميين والمجموعات القبلية والمصالح الخاصة. وفي أعقاب غزو نابليون ضاعفت الدولة العثمانية جهودها من أجل تحقيق المركزية على حساب الجيوش المحلية والقوى الطائفية. وجعلت تجربة محمد علي هذا الأمر مرغوباً أكثر. وكشف اشتراك الجيوش الأوروبية في النزاعات المحلية أو نتيجة حساباتها الخاصة بها، عن ضرورة بناء مؤسسات جديدة قادرة على استيعاب الأساليب الحديثة وتتمتع بالقابلية على العمل وفقاً لخطة عمل موحدة.

في حين دمرت المؤسسة المملوكية في مصر على نحو عنيف، أولاً نتيجة اندحارها أمام نابليون، ثم على يدي محمد علي الذي وجه لها الضربة القاضية، تطورت المؤسسة نفسها في تونس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وادمجت

بالمجتمع التونسي عموماً، إلا أن استئصالها في معظم الحالات كان مفاجئاً ورافقت القضاء عليها أعمال مقاومة.

لقيت المؤسسة المملوكية في الجزائر والعراق وليبيا، أو نسختها العثمانية في شكل الانكشارية، نهاية مفجعة في غضون خمسة أعوام (١٨٣٠ ـ ١٨٣٥). وفي الفترة نفسها بدأت القوات العسكرية القديمة في الشام، سواء أكانت محلية القاعدة أم امبراطورية التدريب، تفقد الجنود الانكشارية في عام ١٨٢٦. وظهر الجيش العثماني الجديد المدرب على النمط الأوروبي في ولاية حلب في عام ١٨٣٠[٨]، بينما أنهى غزو ابراهيم باشا الشام في عام ١٨٣٢ هياكل المؤسسة العسكرية القديمة[٩]. أما في المغرب، فقد شكل السلطان مولاي الحسن (١٨٣٣ ـ ١٨٩٤) جيشاً حديثاً جديداً دربه مدربون أوروبيون.

وهكذا مكن انهيار المماليك والجيش الانكشاري الامبراطوري القوات المحلية من الظهور وتأكيد استقلالها.

علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أن حركات الاستقلال أصبحت قادرة على البقاء أول مرة، فقد عدت الثورات ضد الهيمنة الأوروبية غير مقبولة ويمكن أن تسبب أضراراً فادحة بالتجارة العالمية والمصالح الأجنبية. والأمر الأكثر أهمية أن النظام الدولي الجديد لم يحبذ تحدياً من هذا القبيل قد يؤدي إلى إلغاء الوجود الأوروبي تماماً.

بدأت الدول الأوروبية الرئيسة على أثر مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ بصوغ نظام تسهيل إدارته والسيطرة عليه أكثر من السابق. فقد أعطيت لكل دولة أوروبية، صراحة أو ضمناً، منطقة نفوذ معينة، إما نتيجة أسباب فعلية أو بسبب الشعور بمحاولة إرضاء أكبر عدد من المتنافسين الشرعيين. وكان يعتقد أن مثل هذا الترتيب السياسي قد يؤدي إلى تجنب صراع كبير من جهة، ويساعد في السيطرة على القوى المحلية المتمردة من جهة أخرى. ومنح مؤتمر برلين مثلاً الفرنسيين حق السيطرة على تونس (ونفذوا ذلك في عام ١٨٨١) وسمح لبريطانيا بالسيطرة على قبرص.

وهكذا بدا أن كل نزاع أو تمرد محلي يتطلب سيطرة أوروبية أكبر. وكان هذا يعني حتماً إما التدمير التام للمؤسسات المحلية، كما حدث في الجزائر، أو منح حكم محلي اسمي يسمح له بالعمل تحت إشراف قوي. وفي الحالة الأخيرة تعد تونس بعد

(٨) Herbert Luther Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*, James Sprunt Studies in History and Political Science; v. 45 (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1963), pp. vii-viii.

(٩) Schilcher, Ibid., chap. 2.

عام ١٨٨١ ومصر عقب عام ١٨٨٢ مثالين كاملين على ذلك. ومهما كان الترتيب الذي تم التوصل إليه أو فرضه، فإن قواعد اللعبة أصبحت غالباً بديهية: السماح التام للدول الغربية ببيع منتجاتها الصناعية وشراء المواد الأولية (الحبوب أو خيوط الحرير أو القطن أو التبغ أو الفواكه الحمضية أو غيرها أو الحصول على حرية توطين الفائض من سكانها).

علاوة على ذلك، كلما أفلست دولة (تونس في عام ١٨٦٩ ومصر في عام ١٨٧٦) أو اعتبرت عاجزة عن كبح التحدي الشعبي لسلطتها، كانت دولة أوروبية معينة أو أخرى تشعر بالاضطرار للتدخل من أجل استعادة ما تعتبره الأوضاع الطبيعية. لم يعمل هذا النظام بسلاسة كما أريد له وانهار أحياناً، كما في حادثة فاشودة[١٠] في عام ١٨٩٨. وأصبح في النهاية غير عملي على الإطلاق عندما نشبت الحرب العالمية الأولى.

وأثناء الفترة نفسها شرعت الحركات الوطنية المحلية التي رغبت في الحصول على الدعم الدولي في عرض نفسها بوصفها أفضل من يضمن تطبيق القانون والنظام. وبينت أنه بالسماح لها بإدارة شؤون دولها تصبح بدورها حليفة يمكن الاعتماد عليها في ظل نظام جديد من الديمقراطية الليبرالية وقوى السوق الحرة. وفي هذا الإطار تبنى الزعيم الوطني مصطفى كامل فكرة طلب دعم فرنسا، وخطب ود الدولة العثمانية في سعيه لانهاء الاحتلال البريطاني لبلاده، إلا أن انسحاب فرنسا من فاشودة والوفاق الودي الذي عقد في عام ١٩٠٤ بين باريس ولندن بدد أحلامه الباقية. ويمكن أن ينظر بالمنظار نفسه إلى تحالف الشريف حسين مع بريطانيا العظمى في إطلاق الثورة العربية في عام ١٩١٦. وفي حالات كثيرة أدت الأساليب الجديدة إلى خيبة أمل أو تقليص الهدف الأصلي لهذه الحركات الوطنية والقومية.

وهكذا، فإن عجز الزعماء الوطنيين الليبراليي النزعة في تحرير بلدانهم من الاحتلال الأجنبي أو الهزائم العسكرية التي منيت بها الثورات المحلية أمام قوات أوروبية أقوى منها كثيراً (مصر في عام ١٩١٩ والعراق في عام ١٩٢٠ والشام في عام ١٩٢٦ والمغرب في عام ١٩٢٦ وغيرها)، أدى إلى إيلاء أهمية أكبر إلى مؤسسات الدولة ضمن كيان إداري معين من جهة، وتعزيز الاتجاهات القومية للتخلص من

---

(١٠) نزلت قوة فرنسية بقيادة الضابط الفرنسي مارشان في فاشودة على النيل الأعلى في ١٠ تموز/ يوليو ١٨٩٨. فأمر كتشنر الذي احتل السودان باسم بريطانيا ومصر بانسحاب القوة الفرنسية فوراً مما أوصل الدولتين إلى حافة الحرب. غير أن الفرنسيين وافقوا في النهاية على إخلاء فاشودة وتجنبوا نشوب مواجهة انكلو - فرنسية.

الحدود السياسية المفروضة من جهة أخرى. وهكذا أصبحت مؤسسات الدولة المحلية المقبولة حديثاً أو المستعادة فضاءً سياسياً مشروعاً لنشاطات الحركات أو القادة المستعدين للسعي من أجل تحقيق أهدافهم الوطنية بمزيج من الضغط الشعبي والمناورات السياسية وبوصفهم المحاورين الرسميين الوحيدين لسادتهم المستعمرين. وعلى النقيض من ذلك أضحت القومية العربية في معظم الأحيان الحل المثالي أو الملاذ الأخير لقوى المعارضة. وبالإضافة إلى ذلك، تعددت الصياغات الوحدوية التي أعلنتها البرامج السياسية للفئات المختلفة التي تبنتها.

القومية العربية الثقافية

نشأت القومية العربية الثقافية من لقاء ثلاثي سبقت الإشارة إليه: الإصلاح العثماني والأنماط الأوروبية والحضارة العربية. تعني القومية العربية الثقافية حركة أدبية واثنية كيفت «أساطير وذكريات ورموز وقيم» الحضارة العربية للظروف الجديدة ومنحتها «معاني جديدة ومهام جديدة»(١١).

ونشأ، بالتالي، ١٨٠٠ و١٩٠٠ شعور بالعروبة الثقافية والاثنية وتعزز في الأقطار العربية التي كانت مسرحاً مباشراً للإصلاح العثماني أو التوسع الأوروبي. وينطبق هذا بخاصة على مصر والشام وتونس. وانضمت دول عربية أخرى إلى هذه العملية في مستويات أو مراحل مختلفة، وهي حقيقة تفسر تأخر ظهور العروبة السياسية في التطور التاريخي لهذه الدول. وينطبق هذا على المغرب والجزائر وشبه الجزيرة العربية. ويفسر الوجود الأوروبي المباشر، إلى حد كبير، هذه العملية غير المتوازية لظهور العروبة الثقافية وامتدادها.

على الرغم من ذلك، فإن إعادة اكتشاف الحضارة العربية كعصر ذهبي مجيد، فضلاً عن الرغبة الشديدة في اكتساب المعرفة بالعالم الأوروبي الحديث، هما مؤشرا هذه الحركة الثقافية.

وهكذا تمثل مجموعة من الأحداث الاجتماعية والمؤسسية والاقتصادية والدولية عوامل في ولادة العروبة الحديثة. وتشمل هذه الظروف التاريخية ما يلي:

١ ـ ظهور نخبة عربية متحمسة لتأكيد مصالحها ومؤهلاتها الثقافية في نظام سياسي جديد.

٢ ـ التنافس الأوروبي الشديد في الاستيلاء على الممتلكات عبر البحار انطلاقاً

(١١) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 3.

من التحولات الحديثة المتجسدة في الثورتين الصناعية والأوروبية.

٣ ـ الإصلاحات العثمانية، التي اقتصرت في بادىء الأمر على الهياكل العسكرية والإدارية، ثم شملت بحلول منتصف القرن التاسع عشر مؤسسات الدولة وملكية الأراضي والقوانين الدينية والممارسات الاجتماعية.

ويمثل تطبيق مفهوم جديد للمواطنة أحد أهم مخلفات القرن التاسع عشر. وأدى هذا المفهوم إلى تركيز الولاء السياسي ضمن نطاق جغرافي محدد. واستندت القومية العربية الثقافية في هذا الصدد إلى بنيتين هما وجود جماعة عربية عامة، والوطن الجغرافي المحدد، في حين شكلت الدولة العثمانية مظلة لهما.

ومنحت ثلاث مجموعات اجتماعية مختلفة هذه الفرصة غير المسبوقة لتكييف نشوء القومية العربية الثقافية.

ضمت المجموعة الأولى علماء الدين والقادة البارزين الذين ادعوا النسب إلى النبي محمدﷺ، ونجحت هذه المجموعة بالبقاء على الرغم من تقلبات الانحدار التي حلت بجماعتها «العرقية» فاحتفظت بوظيفتها كحامية للثقافة والقيم العربية.

طور هذا الاتجاه أولاً، ولو بملامح اسلامية، أحمد بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) وهو فقيه حنبلي من القرن الرابع عشر. كان هذا العالم الإسلامي البارز هو الذي تناول فكرة جعل العلماء المسلمين المدافعين الطبيعيين عن الناس عقب سقوط الخلافة[١٢]. وأصبح العلماء بذلك الورثة المباشرين للنبي ﷺ والممثلين الشرعيين لمجتمعات في وجود السلالات الأجنبية والأسر الحاكمة غير العربية. جعلت هذه الفكرة، التي انتشرت في الشام ومصر والعراق، المجتمعات العربية مسؤولة عن حماية تراثها والعيش وفقاً لأحكام الشريعة الأصلية وأحاديث الرسول.

واعتبر معظم علماء الدين السنة أنفسهم منذ ذلك الحين على نحو يشبه إلى حد بعيد ما حدده ابن تيمية. وبالتالي تطلبت دراسة الشريعة الإسلامية وتطبيقها فرعين هما اتقان دقائق اللغة العربية والتحقق من الظروف التي تطلبت أوامر أو قواعد معينة في القرآن الكريم. وشكل بذلك النحو والأدب والتاريخ العربي العلوم المساعدة الضرورية في إعداد المرء لإرشاد مجتمعه أو تقديم النصح السليم إلى الحاكم في عصره.

بتعلم الاعتماد على النفس والدراسة الشخصية والاجتهاد، أظهر خط التفكير والممارسة هذا أبلغ نتائجه في الحركة الوهابية التي ألهمتها تعاليم ابن تيمية.

---

(١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٠٤)، ص ٢١.

ونجد أصداء تأثير هذه الحركة، على الرغم من صرامة قواعد الممارسة والمبادىء المتسمة بالتقشف، في كتاب لمؤرخ مصري كان قد شهد غزو نابليون لمصر في عام ١٧٩٨ وهو عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٣ ـ ١٨٢٥). فقد عارض هذا المؤرخ سياسات محمد علي بشدة وكان يفتخر في الوقت نفسه بأصوله العربية وبتاريخ مصر الطويل. ونجد في كتابه إشارات إلى سكان مصر الأصليين الذين أطلق عليهم اسم «أبناء العرب». كانت تقطن في مصر وتحكمها بخاصة ثلاث فئات مختلفة، إلا أن الواحدة منها تعتمد على الأخرى: العثمانيون والمماليك (حل محلهم لاحقاً الألبان وأقليات أخرى) والمصريون أو أبناء العرب. ويجدر ذكر أنه عندما يعدد الجبرتي أركان السلطة في المجتمع، فإنه يضع العلماء في رأس قائمته بعد الأنبياء وقبل الملوك والحكام السياسيين. وهكذا فإن العلماء هم نخبة النخبة وورثة الأنبياء وأتباع الشرائع الإلهية الحقيقية(١٣).

كان هم الجبرتي الرئيس هو الانحطاط التدريجي للعلماء كقوة سياسية ـ اجتماعية، وذلك بسبب سياسات التحديث التي طبقها محمد علي. وكانت تلك أيضاً المهمة الصعبة التي واجهت علماء وسياسيين عرباً ومسلمين آخرين، حيث واجهوا حقبة الإصلاح والتحديث والتوسع الأوروبي التي دشنتها حركة التنظيمات العثمانية.

وفي حين استمرت مقاومة الإصلاحات بشكل أو بآخر، تبنى بعض الزعماء الدينيين سياسة المواءمة وحاولوا إشراك زملائهم في عملية التحديث كجزء من واجباتهم الدينية. وهذا الأسلوب الجديد هو الذي أحرز تقدماً طوال القرن التاسع عشر على الرغم من المعارضة الشديدة التي واجهها.

ضمت المجموعة الثانية أعضاء في نخبة فكرية مسيحية جديدة في سوريا ولبنان. ضمت المجموعة مدرسين وصحفيين ومحررين ومترجمين ونشرت أفكارها بتكوين الجمعيات الأدبية ونشر الصحف وتأسيس المدارس وفقاً للنمط الأوروبي الحديث. وشكلت الجمعية الأدبية والصحيفة الإخبارية والمدرسة شبكات جديدة من الاتصال والتوعية، كانت أشبه بلسان حال جيل جديد متشرب بالاعتزاز بالثقافة العربية التي أعيد اكتشافها، ومتحمس للمنجزات الغربية في ميادين العلم والتقانة والتعليم.

وضمت المجموعة الثالثة طبقة من الوجهاء الحضريين ومالكي الأراضي الذين دخلوا المؤسسات الجديدة للدولة العثمانية بعد إصلاحها إما كموظفين مدنيين أو ممثلين لمجتمعاتهم المحلية. وأصبح أفراد هذه المجموعة في الوقت المناسب قادة القومية العربية

---

(١٣) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الفارس، [د.ت.])، مج١، ص ١٤ ـ ١٥ و ٤٤٠ ـ ٤٦٦.

السياسية. وفي الوقت نفسه عزز بعث الثقافة العربية مؤهلاتهم لتولي مسؤوليات أوسع في حقبة المساواة والإخاء.

وقد تبنت هذه المجموعات سياسة ذات مسارين في سعيها لخلق التوافق بين أوساطها الاجتماعية المباشرة والوضع الجديد: إطراء المنجزات التاريخية العربية من جهة، وإظهار تساوق القيم الثقافية العربية بعد تنقيتها وإعادة تفسيرها مع المؤسسات والقوانين والمعرفة الحديثة من جهة أخرى. وانطوت رحلة إعادة الاستكشاف هذه على إيلاء أهمية مركزية إلى اللغة العربية بوصفها وسيلة اتصال، وضمنت الهوية الإثنية العربية استعادة دورها في التاريخ الذي تعزز من امكانيته انجازات عصر ذهبي آخر.

لذا طورت لغة عربية أدبية جديدة لتمثيل هوية ثقافية مستقلة وقادرة في الوقت ذاته على التعبير عن المفردات والمصطلحات المستعملة في الحضارة الأوروبية. وهكذا تم تحديث اللغة العربية واستنبطت مفردات جديدة للتعبير عن الأفكار والمؤسسات السياسية أو الابتكارات العلمية والمفاهيم الفلسفية. ولوحظت هذه العملية، على سبيل المثال، في سعي العلماء العرب لاستنباط مصطلح جديد يعبر عن معنى نظام الحكم الجمهوري الذي نشأ إثر الثورة الفرنسية أو مفهوم الديمقراطية والانتخابات البرلمانية.

وهكذا أصبحت اللغة أداة أعيد تجهيزها لفهم العالم الحديث وجعله واضحاً للوصول إلى أسراره الجديدة سواء أكانت فكرية أم علمية أم مؤسسية.

هذه اللغة الجديدة التي حلت محل النثر المنمق المقفى في المراسلات الرسمية المملوكية والعثمانية التاريخية كانت حصيلة جهود علماء سوريين ومصريين وتونسيين، كان أغلبهم مدرسين في مدارس أسست حديثاً، ومحرري صحف أو مجلات، وموظفين مدنيين يعملون لحكام يقومون بالتحديث.

وفضلاً عن ذلك، وضعت قواميس عربية لتحديث اللغة العربية وجعلها جزءاً من يقظة ثقافية أوسع كثيراً. ووضع السوريان ـ اللبنانيان بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ ـ ١٨٨٧) قواميس لهذا الغرض. وقام الأول بتحرير ونشر أول دائرة معارف عربية حديثة على غرار دائرة المعارف الفرنسية والبريطانية.

وفي مصر أدت الكتابات المتنوعة للمدرس الإصلاحي والمترجم والعلامة رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) إلى تبني أسلوب جديد في التعبير طوره أيضاً وأعطاه شكلاً متيناً ومحدداً المصلح الديني المصري محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، أحد مريدي جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧). وبحلول عام ١٨٧٦ أصبحت مصر، إضافة إلى بيروت، المركز الأبرز للأدب العربي والتعلم والصحافة. وهكذا منحت نتاجات المؤلفين السوريين والمحليين اللغة العربية شكلها الحديث والنهائي. وبالتالي

اضطرت هياكل الدولة في عصر الإصلاح والمساواة إلى إعادة التكيف مع الوضع الجديد وضمان هذه الشرعية باستعمال اللغة التي يدعي المتحدثون بها أنها تمثلهم.

وسار التأكيد على العربية بوصفها لغة بليغة متجسدة في الأدب والتاريخ والعلوم والشعر جنباً إلى جنب مع إعادة اكتشاف العرب بوصفهم جماعة عرقية - إثنية تمتلك مثلاً عليا وقيماً سليمة. وبذلك حول علماء الدين والكتّاب الدنيويون عن غير إدراك مفهوم العروبة، ووسعوا نطاقها لتشمل في مطلع القرن العشرين المجتمعات الناطقة باللغة العربية جميعاً.

ونجد هذه العملية مطبقة في أعمال الطهطاوي الذي خدم محمد علي ومن خلفوه. لقد تعلم الطهطاوي الفرنسية أثناء مكوثه في فرنسا إماماً لبعثة الطلبة التي أرسلها محمد علي وبدأ يدرك أوجه الشبه والاختلاف بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية. ونشر مذكراته في عام ١٨٣٤ في كتاب لقي إطراء واسعاً لأسلوبه المقارن، وكان بعنوان **كتاب تخليص الابريز في تلخيص باريز**.

ولعل هذا العالم الديني المصري هو أول من عد نشوء الإسلام نتيجة الرابطة القومية التي وحدت العرب في جسم واحد. وتمثلت هذه الرابطة القومية وفقاً له في تصميم العرب على نيل استقلالهم وإقامة اتحاد مدني قادر على خلق دولة قوية[١٤].

ادعى الطهطاوي أنه من ذرية النبي محمدﷺ، ويشير في غير مناسبة إلى فضائل العرب مبرزاً كرمهم وشهامتهم ونبل خلقهم واستعدادهم لمساعدة من هم في محنة والوفاء بالوعود والالتزامات. ويرى بعضهم أن هذه السمات كانت مشتركة بين العرب الوثنيين والمسيحيين واليهود قبل ظهور الإسلام بزمن طويل[١٥].

استند فخره بالعرب إلى سمات عرقية عززها الدين الجديد الذي بلغه القرآن الكريم. كما أنها تجعله يجادل في مذكراته الباريسية المذكورة آنفاً أن الحرية التي سعى لها الفرنجة (الأمم الأوروبية) كانت من خصائص العرب في الأزمنة الغابرة.

وتطور هذا التأكيد على فضائل العرب العرقية ومنجزاتهم الثقافية في القرن التاسع عشر إلى تيار عام تبناه أهل الفكر المسلمون والمسيحيون على حد سواء، وأقاموا

---

(١٤) Youssef M. Choueiri, *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980*, Exeter Arabic and Islamic Series (London; New York: Routledge, 1989), p. 13.

انظر أيضاً: رفاعة رافع الطهطاوي، **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل** (القاهرة: مطبعة بولاق، [١٨٦٨])، ص ٥٤٩.

(١٥) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٤٨٦.

بذلك جسراً جعل بالإمكان خلق فضاء محايد ادعته الجماعتان الدينيتان. وهذا التيار الذي ضم زعماء مسلمين مثل المربي المصري محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) أصبح أيضاً سمة مجموعة من المثقفين المسيحيين في سوريا ولبنان.

نشرت هذه المجموعة التي ضمت صحفيين ومدرسين وأطباء ومترجمين أفكارها بتشكيل جمعيات أدبية ونشر الصحف والمجلات وتأسيس المدارس التي تدرس فيها الموضوعات الحديثة واللغات الأجنبية. وانتسب إلى هذه المجموعة بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) وناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) وسليم تقلا (١٨٤٩ ـ ١٨٩٢) وفارس الشدياق (١٨٠٥ ـ ١٨٨٧) الذي اعتنق الاسلام، ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) وفارس نمر (١٨٦٠ ـ ١٩٥٢). وكان من أبرز من نشروا مفهوم الحضارة العربية الإسلامية العظيمة السوري ـ اللبناني جرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) الذي أسس مجلة **الهلال** وكتب تاريخ الآداب العربية وروايات تاريخية كثيرة تناولت حكايات نموذجية من التاريخ الإسلامي.

الوطن الأم والوطنية

في حين جرى إبراز الاثنية العربية بغض النظر عن أمكنة جغرافية معينة، اقتصرت الانتماءات الوطنية الجديدة في حالات كثيرة على وحدة جغرافية معينة مثل مصر أو تونس أو سوريا أو العراق.

انتشر في القرن التاسع عشر في البقاع العربية، ولا سيما بعد عام ١٨٣٩، مفهوم «الوطن» بوصفه أرضاً واضحة الحدود. وكان ذلك جهداً واعياً وعقلانياً لخلق شكل جديد من التنظيم البشري. وهكذا برز الوطن الذي يقتصر على بلد عربي معين إلى المقدمة باعتباره اقليماً متكاملاً. وأصبحت الوطنية في هذه الحالة علامة دائمة في عالم متغير. إن الاقليم الذي يقف عليه المرء ثبت وجعل مستقراً لجعل هذه الأرض الثابتة قاعدة يعتمد عليها في الاصلاح الاجتماعي والاقتصادي. انتشرت فكرة الوطن أو الوطن الأم التي أدخلها المسؤولون العثمانيون أو شركاؤهم المحليون، إلى أرجاء العالم الاسلامي المختلفة، وأصبحت مفهوماً مألوفاً ومكملاً للمفردات السياسية للعرب المسلمين والمسيحيين على حد سواء. وطبقاً لذلك بدأت الكتابات التاريخية الوطنية المرتكزة إلى قطر عربي معين تكتب لغرض تقديم عرض واضح للأحداث الجارية في بلد واحد. وأصبح يحتفل بالوطن في النثر والشعر وجعلت سلالاته وجغرافيته وأحداثه التاريخية المهمة تنبض بدلالات ذات مغزى وتخلق حواراً مستمراً مع سكانه وتؤدي إلى صلات محبة أقوى. هذا التحول من الخطاب الديني أو السلالي إلى خطاب مشيد على بلد وشعبه، أصبح يعني بعداً دنيوياً أدمج بعدئذ في القومية العربية

السياسية. وبهذا المعنى أصبح الدين متغيراً تابعاً ينبغي تفسيره ضمن الإطار الأوسع للتاريخ نفسه. بعبارة أخرى، تطورت الهوية الوطنية نتيجة التاريخ الطويل لوطن معين يشاطر ذخيرة مشتركة من القيم الثقافية العربية.

هكذا بدأت فكرة حب الوطن كواجب سياسي تزداد انتشاراً في فترة التنظيمات أو الاصلاحات العثمانية. وأبرز فرمان غولهان الشريف، الذي أعلن رسمياً في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٣٩ وتعهد بضمان أمن الرعايا العثمانيين كافة وشرفهم وأملاكهم بصرف النظر عن العرق أو الدين، لأول مرة أهمية الدفاع عن الوطن، كما جعل «حب الوطن» شرطاً لتطبيق نظام عادل وتنفيذ حكم القانون في المعاملات الاقتصادية والقضائية كافة.

وسرعان ما ترجم الفرمان الامبراطوري المذكور إلى اللغة العربية ووزع في تونس ومصر والعراق وسوريا وأقاليم عثمانية أخرى(١٦). وعلى الرغم من أن السلطات العثمانية فضلت اعتبار الامبراطورية كلها وطناً واحداً والإشارة اليه بوصفه كذلك، فإن الوحدات الأصغر المستقلة ذاتياً أو الوحدات الإدارية أصبحت تعرف بالوطن أيضاً.

ولعل تونس كانت أول بلد عربي يسميه رسميوه والموظفون وطناً. ويثبت كتاب أحد موظفي الدولة وهو ابن ابي الضياف (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) هذا النضج المبكر لمفهوم الانتماء الوطني. لقد شهدت تونس اصلاحات مختلفة طبقها الحكام المحليون بعد عام ١٨٣٥. واتبعت نمطاً يشبه مصر في الميادين الاقتصادية والاجتماعية، ولكن مع صلة قوية واضحة بالبيانات الامبراطورية العثمانية ومصطلحاتها السياسية. وبالتالي، تم تبني مفهوم اعتبار الاقليم الإداري وطناً لوصف تونس بأنها وحدة سياسية واحدة جديرة بالولاء والإعجاب.

ومن ناحية أخرى، بدأت بلاد الشام تعرف ذلك منذ أوائل عقد خمسينيات القرن التاسع عشر. ولم تصبح الإشارة إلى مصر بوصفها وطناً، خلافاً للاعتقاد الشائع على نحو راسخ، إلا بعد انتهاء حكم محمد علي في عام ١٨٤٨. وقد تولى المربي المصري الطهطاوي ترويج هذا المفهوم في الكتب المدرسية والأناشيد الوطنية وافتتاحيات المجلات في المرحلة الثانية من عمله، أي من عام ١٨٥٦ إلى عام ١٨٧٥.

وبحلول النصف الأول من القرن العشرين أصبحت فكرة حب المرء وطنه جزءاً

---

(١٦) انظر: أبو زيد أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: الدار التونسية، ١٩٩٠)، ج١، ص ٥٢ ـ ٥٣ و٥٨.

جوهرياً من الحديث السياسي في أنحاء العالم الإسلامي كافة. وعندما حصل كل بلد عربي على استقلاله غيرت تسميته كوطن مستقل حقيقة مسلماً بها. كما أنه في حين أصبحت الإشارة إلى العرب بوصفهم «أمة» مألوفة بعد عام ١٩٠٠، فإن الاشارة إلى العالم العربي بوصفه وطناً كان نادراً حتى أواخر عقد عشرينيات القرن العشرين.

وبإعادة تعريف الوطن ليضم اقليماً محدوداً وأقل غموضاً من الامبراطورية العثمانية برمتها، اكتسب سكان هذه الوحدة السياسية المتخيلة حديثاً شعوراً بتاريخها الوطني الخاص من جهة، واستعادوا للثقافة المحلية لغتها الخاصة بها من جهة أخرى. ولذا أصبح استعمال اللغة العربية بدلاً من التركية العثمانية في المراسيم الحكومية والمعاملات الرسمية حقاً سياسياً للمواطنة وتأكيداً على الهوية الوطنية. وفي تونس، على سبيل المثال، قرر مسؤولو الدولة استعمال اللغة العربية بدلاً من التركية في مراسلاتهم مع السلطنة العثمانية منذ عام ١٨٣٨. ووفقاً لابن أبي الضياف أصر الزعيم الديني التونسي الشيخ ابراهيم الرياحي (١٧٦٦ ـ ١٨٥٠) على استعمال العربية ليستطيع توقيع نص يفهم معناه[١٧].

الثقافي والسياسي

كما رأينا لم تقتصر إعادة اكتشاف ابن تيمية على حلقة الوهابيين الأصوليين، وخلافاً لذلك يبدو أن نهجه تجاه الإسلام وتفسيره لقي حماسة شديدة لدى مجموعة من المصلحين الإسلاميين الذين تشربوا في الوقت نفسه بالروح العروبية. وضمت هذه المجموعة علماء مسلمين بارزين عبر الوطن العربي وخارجه. وقد عارضوا بشدة الممارسات الرائجة بين المسلمين، ولا سيما الأفكار الصوفية المبالغ فيها والمعتقدات الخرافية. وهكذا استمد مفهومهم للإسلام من التأكيد على أصوله العربية الصرف وضرورة إعادة التعبير عن الرسالة في إطار حديث من المواقف العقلانية إزاء المشكلات السياسية والثقافية. وفي هذا المعنى استعادوا الطابع العربي للإسلام بوصفه مكوناً أصيلاً يفصح عن نجاعته وانسجامه مع العالم الحديث. وبالتالي اعتبرت علامات الانحطاط في العلم والصناعة والانتشار التقليدي للمعتقدات الصوفية الغامضة نتيجة عملية الغش التي أدت إليها هيمنة أعراق غير عربية. واعتبرت العودة إلى ممارسات السلف وبساطة عقيدتهم، في هذا الشأن، محاولة تحديثية لإعادة إطلاق الإسلام في

(١٧) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢١. وفقاً لـ : Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, 2nd ed. ([Cambridge, MA]; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 260.
زار الرياحي اسطنبول أول مرة عام ١٨٣٨ ليبرر عجز تونس عن دفع الجزية الامبراطورية بسبب فقرها.

مسار جديد. كما أدت، وفقاً لطبيعة مجال نشاطها، إلى مواجهة مباشرة مع مجموعة مختلفة من التقاليد الإسلامية المقرة رسمياً أو المدعمة شعبياً.

دخل ابن تيمية المشهد أو أقحم في هذه الخلافات بوصفه ممثلاً لخط متشدد في العقيدة الدينية ومدافعاً صلباً عن إطارها العربي. وبالاضافة إلى ذلك، ارتبطت صرامته واستقامته الشديدة مع تمسك قوي بضرورة الاجتهاد. وبعبارة أخرى، لم تكن مدارس الفقه والآراء المبجلة لمؤسسها سوى اجتهادات شخصية لاقدسية لها ولا عصمة لها بالمقارنة مع النص الأصلي، القرآن الكريم. ومن المؤكد أن غرض ابن تيمية كان دينياً محضاً وليس خلافاً له بالنظر إلى ثقافة العصور الوسطى في زمنه. كما أنه اعتبر الإيمان والتقوى، بغض النظر عن العرق أو الأصل الاثني، جوهر الإسلام[١٨].

ومع ذلك يرى ابن تيمية، شأنه شأن معظم علماء المسلمين الآخرين، أن سكان العالم المعروف ينقسمون إلى فرعين رئيسيين هما العرب والعجم. والعرب بدورهم إما بدو أو سكان مدن. والسكان الحضر أكمل وأفضل إعداداً لممارسة الدين والتصرف السليم. وكان النبي محمدﷺ نفسه من سكان الحضر ورسالته موجهة قبل كل شيء إلى جماعته الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، فإن للعرب الحضر صفات فريدة ميزتهم من الجماعات الأخرى وجعلتهم أعلى درجة في نواح عدة. كما أن ثمة سلم أفضلية ضمن عالم العرب الحضر: قريش، قبيلة محمدﷺ، أفضل القبائل، وعشيرته بنو هاشم هي الأكثر تميزاً بين العشائر كافة. ومثلما تصنف قريش في صلتها بالعرب يصنف العرب بالنسبة إلى المجتمعات الاثنية الأخرى. ولهذا السبب ثمة أحاديث كثيرة تنسب إلى الرسولﷺ تحث أتباعه على تبجيل العرب وحبهم (ص ١٤٢ ـ ١٥٩).

استناداً إلى ابن تيمية يستحق العرب الأفضلية بسبب نفاذ بصيرتهم وفصاحة لغتهم وطبيعة أخلاقهم وجلال أعمالهم. ومع ذلك كانت هذه السجايا في حالة من الهجوع إلى أن أفلح الإسلام في بعث الحياة فيها. وتبرز في هذا السياق أصالة تحليل ابن تيمية لأهمية اللغة العربية بصفتها مفتاح فهم الإسلام. إنه يرى أن اللسان العربي رمز الإسلام ومعتنقيه واللغة هي أحد الرموز المميزة للأمم (ص ٢٠٣). ويمضي ليشرح أنه عندما استقر المسلمون الأوائل في الشام ومصر والعراق والمغرب وخراسان بدأوا يعرفون أقوام تلك البلدان العربية حتى أصبحت لغتهم الأولى سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً. ولم تتراجع العربية إلا في خراسان في شمال شرقي إيران بسبب تساهل مستوطنيها. ويصر ابن تيمية على أنه ينبغي ألا يستعمل أي مسلم لغة أخرى

(١٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم** (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص ١٤٥.

سواء في المنزل أو العمل أو الدراسة بسبب تأثير اللغة في تكوين الذهن وبناء الشخصية وأداء الواجبات الدينية (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦).

بهذا المعنى لا تعد العربية خاصية اثنية، بل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطوير الهوية الدينية والثقافية المستقلة، ولأن ابن تيمية كان واعياً تماماً أن العرب أصلاً ثلاث فئات: الناطقون باللغة العربية، وأولاد العرب[١٩]، وسكان شبه الجزيرة العربية. ويمضي قائلاً إنه يمكن تصنيف العرب لغوياً أو عرقياً أو اقليمياً (ص ١٦٦ ـ ١٦٧).

وقد تمت إعادة اكتشاف ابن تيمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في ظل الاستياء العربي المتصاعد من السلطة العثمانية. ودفعت الوهابية في شبه الجزيرة العربية تعاليمه في اتجاه متطرف مرتكز إلى تكفير المسلمين الذين لا يلتزمون بتحريمه الحنبلي المتشدد للممارسات الشائعة. ويعني هذا إدانة المواقف العثمانية المتساهلة إزاء الجماعات الصوفية والادعاء بالخلافة وإعلان عدم مشروعيتها. وبهذا المعنى، فإن العروبة متضمنة غير أنها لم تعتنق كمفهوم بحد ذاته.

و بالمغايرة مع ذلك، لقيت نسخة أكثر اعتدالاً وأكثر صقلاً من تعاليم ابن تيمية الرعاية في دمشق وبغداد والقاهرة. ولعل العلامة اليمني محمد بن علي الشوكاني (١٧٧٠ ـ ١٨٣٥) أول من أبرز مضامين مؤلفات ابن تيمية في مجالات الإحياء الديني وواجبات المسلمين كافة بتفسير دينهم وفقاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية. ولتحقيق هذا الهدف اعتبرت العودة إلى الأصول المبكرة عملاً حميداً يبطل المساهمات اللاحقة كافة التي تسببها في معظم الأحوال دوافع شخصية.

وبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أصبحت الوهابية في حالة لافعالية مؤقتة، إذ اقتصرت على منطقتها الأصلية في وسط شبه الجزيرة العربية. وحرر هذا الوضع الأوساط الدينية والعلماء وجعلهم يتابعون برنامجهم في دراسة ابن تيمية في محاولة لاسترجاع مكانتهم في عصر الاصلاحات الغربية من جهة، وإعادة تأكيد وثاقة صلة الإسلام بتأسيس مشروع أكثر توازناً من جهة أخرى. كانت عائلة الآلوسي، التي ضمت نعمان خير الدين (١٨٢٦ ـ ١٨٩٩) وعلي علاء الدين (١٨٦٠ ـ ١٩٢١) ومحمود شكري (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤) ممن نشروا رسالة الإصلاح والاستنتاجات العقلانية المستندة إلى منهجية ابن تيمية. والحقيقة أن محمود شكري الآلوسي نشر في عام ١٨٩٦ دراسة في ثلاثة أجزاء عن خصال العرب كجماعة عرقية ذات تراث ثقافي متطور قبل نشوء الإسلام بزمن طويل[٢٠]، كما أنه أبرز القدرة

---

(١٩) يعني حرفياً «أولاد العرب».

(٢٠) محمود شكري الآلوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، ٣ ج (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣١٤ هـ/١٨٩٦م).

المتأصلة للغة العربية في أن تكون وسيلة نقل الحديث العلمي العصري والتعبير عنه.

تزامن هذا المنهج الخاص في رد الاعتبار إلى تاريخ العرب في عصور ما قبل الإسلام مع ظهور الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٣) بطلاً للمقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي. وعلى الرغم من أنه دحر ونفي عقب عام ١٨٤٧ إلا أن مآثره العسكرية وقيادته السياسية ونهجه الإصلاحي نحو الدين بقيت تثير الاعجاب في أنحاء الوطن العربي. وكان هو نفسه معجباً بجهود محمد علي في بناء دولة حديثة مسلحة ببنى تحتية صناعية وجيش دائم. وكشفت تجربته القصيرة في بناء الدولة (١٨٣٢ - ١٨٤٧) عن استعداد لتطبيق التطورات التقانية والمادية المتاحة لتقوية استقلاله السياسي، بينما واجه الجزائريون دولة أجنبية أقوى. سجن في فرنسا خمسة أعوام وأطلق سراحه في النهاية لويس نابليون الثالث وسمح له بالرحيل إلى خارج فرنسا. وبعد فترة قصيرة أمضاها في الأناضول استقر أخيراً في دمشق في عام ١٨٥٥ وبقيت دمشق بالنسبة إليه ولحاشيته الجزائرية المقر المفضل، ومركز نشاطاته بقية حياته.

وتمتع عبد القادر الجزائري برعاية كل من فرنسا والسلطان العثماني ووطد مركزه في العاصمة الأموية القديمة بوصفه مالك أراض موسراً وعالماً معروفاً وراعياً للمدارس والمساجد بفضل مؤهلاته. وبحلول عام ١٨٦٠، أو عقب جهوده الإنسانية في إنقاذ مسيحيي دمشق من هجوم القوات الدرزية في السنة نفسها، تردد اسمه كقائد محتمل لمملكة عربية في سوريا برعاية فرنسا[٢١]. واقترحت اسمه في عام ١٨٧٧ مجموعة محلية من الوجهاء لاعلان استقلال بلاد الشام وتأسيس دولة عربية حقاً. ووفقاً لمذكرات أحد هؤلاء الوجهاء قبل عبد القادر عرضهم من حيث المبدأ، وفي الوقت نفسه رغب في مواصلة اعترافه بالسلطان العثماني ممثلاً روحياً للمسلمين كافة، كما أنه اشترط منح «الشعب السوري» فرصة إعلان انتخابه[٢٢].

وأطلقت حملة الاستقلال هذه أثناء الحرب الروسية - العثمانية في ١٨٧٧ - ١٨٧٨. كان زعيم المجموعة أحمد الصلح من سكان بيروت مقتنعاً بأن الامبراطورية العثمانية على وشك الانهيار. وخشي هو ووجهاء آخرون في بلاد الشام من اندحار العثمانيين في الحرب أو أن مصير الامبراطورية المحتم قد يغري غير دولة أوروبية بضم سوريا وتحويلها إلى جزائر أخرى. ولإحباط مثل هذه النتيجة قدروا أن

---

(٢١) انظر مثلاً: Marcel Emerit, «La Crise syrienne et l'expansion économique française en 1860,» *Revue historique*, vol. 76 (1952), pp. 211-232.

(٢٢) عادل الصلح: **سطور من رسالة: تاريخ حركة استقلالية: قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧، وحزب الاستقلال الجمهوري: من المقاومة الوطنية أيام الانتداب الفرنسي** (بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٠])، ص ١٠٠.

عبد القادر الجزائري ذا السمعة الدولية وتسامحه المشهور سيكون مصدر قوة كبرى على رأس مملكة عربية مستقلة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من انتهاء الحرب باندحار العثمانيين لم تحل نهاية الامبراطورية، كما أن الدول الكبرى في مؤتمر برلين في عام ١٨٧٨ لم تفتح موضوع السيادة العثمانية على سوريا. وكانت بريطانيا في حينه مهتمة أكثر بحكم مصر والسيطرة على قناة السويس[٢٣]، في حين كانت فرنسا تجهز قواتها لغزو تونس. كما أن تعيين مدحت باشا (١٨٢٢ ـ ١٨٨٣) خفف سخط الوجهاء السوريين. ونفى السلطان عبد الحميد مدحت باشا، مهندس الدستور العثماني الأول، إلى بلاد الشام وبقي في منصبه عشرين شهراً، ثم نقل في آب/أغسطس ١٨٨٠ إلى إزمير. إلا أنه بقي في سوريا فترة كافية لإعادة تثبيت السلطة العثمانية وكسب رضى السكان. وبعد ذلك بثلاثة أعوام توفي عبد القادر الجزائري مخلفاً تراثاً ثقافياً وسياسياً أحياه ابن مهاجر جزائري آخر كان قد استقر في دمشق في عام ١٨٤٧ وهو طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠).

حظي طاهر الجزائري، المدرس والمربي وأمين المكتبة، برعاية مدحت باشا. وعلاوة على تأسيسه أول مكتبة عامة في سوريا هي المكتبة الظاهرية التي جمع لها الكتب والمخطوطات طوال عمله النشيط، فإن اهتمامه المباشر بإحياء الثقافة العربية في حقول المعرفة كافة يكشف عن صلة مباشرة بين الإصلاح الديني ونشوء العروبة الحديثة بوصفها هوية قومية واضحة.

قبل الانقلاب العثماني في اسطنبول في عام ١٩٠٨ تعاون الإصلاحيون الإسلاميون في المراكز الحضرية العربية وأعضاء تركيا الفتاة في معارضة السلطان عبد الحميد. واتخذ هذا في دمشق شكل حلقة أدبية وثقافية نظمها طاهر الجزائري وعرفت بحلقة دمشق الكبيرة. وكان الأعضاء العرب الأوائل عموماً علماء مسلمين من المرتبة الثانية أبعدتهم المؤسسة العثمانية أو اختاروا تبني مسار مستقل. وكان آخرون ينتمون إلى عوائل بارزة فقدت نفوذها السياسي نتيجة حكم عبد الحميد الاستبدادي. وضمت المجموعة الأخيرة رفيق العظم (١٨٦٧ ـ ١٩٢٥) الذي برزت عائلته، كما رأينا، في القرن الثامن عشر.

غير أن العظم هاجر إلى مصر في عام ١٨٩٤ لأسباب عائلية. وظهر مجدداً بوصفه أحد مؤسسي جمعية الشورى العثمانية في عام ١٩٠٧. وقد دعا مع زميله

(٢٣) اشترى رئيس الوزراء البريطاني دزرائيلي في عام ١٨٧٥ أسهم الخديوي اسماعيل في قناة السويس وجعل بريطانيا بذلك من أكبر حاملي الأسهم.

المصلح السوري ـ اللبناني رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) إلى نظام حكم دستوري وبرلماني في مجتمع عثماني مفتوح بغض النظر عن العرق أو الدين أو القومية. غير أن معظم فروع الجمعية كانت في الأقطار العربية وقد حلت إثر ثورة تركيا الفتاة. وأصبح رفيق العظم في عام ١٩١٢ رئيس الحزب العثماني للامركزية الإدارية.

وبالإضافة إلى حلقة دمشق الكبيرة، بدأت تتكتل حول طاهر الجزائري حلقة صغيرة من الطلبة الذين تخرجوا في مدرسة ثانوية حديثة اسمها مكتب عنبر، والتي أسست في عام ١٨٩٣، وتضمن منهجها مواضيع حديثة مثل الاقتصاد وتاريخ العالم والجغرافيا، فضلاً عن الكيمياء والفيزياء والجبر. إلا أن أغلب المدرسين كانوا أتراكاً واستعملوا التركية لغة للتدريس. وكان هذا في أحوال كثيرة مصدر احتكاك بين الطلبة العرب والأتراك وساعد في تعزيز الدعوات إلى إيلاء الثقافة العربية اهتماماً لائقاً بها(٢٤). ووفقاً لعضو في الحلقة الكبيرة شكل الطلبة العرب في عام ١٩٠٣ جمعية سرية ضمت محب الدين الخطيب وعارف الشهابي وعثمان مردم ولطفي الحفار وصالح قنباز وصلاح الدين القاسمي ورشدي الحكيم. وقد دعا برنامجهم إلى نظام اللامركزية في الامبراطورية الذي يضمن حقوق العرب وتبني اللغة العربية كلغة رسمية في الولايات العربية(٢٥). ووسعت الجمعية السرية في دمشق شبكة اتصالاتها لتضم الطلبة ذوي التفكير المماثل ولا سيما في بيروت. وأصبح أولئك الطلبة الذين تم الاتصال بهم أو ضمهم في مرحلة لاحقة أعضاء بارزين في جمعيات عربية أخرى(٢٦).

وفي عام ١٩٠٦ قرر بعض الطلبة العرب الذين كانوا قد سافروا إلى اسطنبول للدراسة العليا تكوين جمعية باسم «جمعية النهضة العربية». كان مؤسس الجمعية محب الدين الخطيب (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩) عضواً سابقاً في الحلقة الصغيرة في دمشق وطالباً يدرس القانون، فاتصل بعضوين في الحلقة الصغيرة كانا ما يزالان في دمشق هما صلاح الدين القاسمي ولطفي الحفار لتنظيم فرع لجمعية النهضة العربية في عاصمة الأمويين. وسرعان ما أصبحت العاصمة السورية مقر هذه الجمعية. كان هدفها الرئيس هو نفسه الذي تبنته الحلقة الصغيرة ولكن بهيكل واضح ضمن استمرار عملها حتى اضطرت إلى الاندماج بحزب الاتحاد والترقي في نهاية عام ١٩٠٩. وكانت الجمعية بحلول ذلك الوقت تقوم بنشاطاتها باسم «جمعية النهضة السورية»، حيث

---

(٢٤) فخري البارودي، **مذكرات** (بيروت: دار الحياة، ١٩٥١)، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٢ و٥٤ ـ ٥٦.

(٢٥) مصطفى الشهابي، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، ١٩٥٨**، ط ٢ (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١)، ص ٤٩ ـ ٥٤.

(٢٦) هم عارف النكدي وعادل أرسلان ومحمد المحمصاني وعبد الغني العريسي.

أرغمت على استبعاد التسمية العربية بعد تولي أعضاء تركيا الفتاة السلطة في عام ١٩٠٨. وأرغمت السلطات العثمانية المؤسسين على تغيير اسم الجمعية بحجة الامتثال لقانون الجمعيات الذي منع الأحزاب السياسية من استعمال تسميات اثنية.

ضمت الحلقة الأصلية التي نظمها طاهر الجزائري ثلاثة اتجاهات سياسية مختلفة في سوريا العثمانية، وهي:

(١) الاتجاه الإسلامي الإصلاحي الذي دعت إليه مجموعة من العلماء المسلمين من المرتبة المتوسطة.

(٢) النزعة العروبية الثقافية التي شاطرت اهتماماً مشتركاً مع النزعة الاصلاحية الاسلامية وإن اختلفت معها في تأكيدها على البعد الحديث للثقافة القومية بوصفها متغيراً مستقلاً. وعلاوة على ذلك، في حين كان الاتجاه الإصلاحي الإسلامي خاضعاً فعلياً للزعماء الدينيين، فإن النزعة العروبية أخذت تبرز بوصفها أيديولوجية المجموعات المهنية التي حصلت على تعليم مدني في المدارس الحكومية التي أسست حديثاً وكانت تطمح إلى الحصول على وظائف في الجيش أو الدوائر الحكومية[٢٧].

(٣) النزعة الحديثة التي دعت إليها تركيا الفتاة، والتي أكدت على تعريف محدد للنزعة العثمانية يستند إلى مفهومي الحكم الدستوري والمركزية. وهكذا، كانت المجموعة الثالثة أقل اهتماماً بدقائق الفروق الثقافية وأكثر اهتماماً ببقاء الدولة العثمانية ومصيرها كجزء من نظام يسوده التنافس الأوروبي المتزايد.

ومثلت جمعية النهضة العربية (السورية لاحقاً) أوج حركة ثقافية سعت لدمج الهوية العربية ضمن إطار عثماني وارف. كما أنها تعني الانتقال من المتابعات الثقافية والاهتمامات الأدبية إلى مشاركة سياسية أنشط في الكفاح من أجل قاعدة أمتن للإصلاح الدستوري.

وجسد صلاح الدين القاسمي (١٨٨٧ ـ ١٩١٦) في عمله ومؤلفاته هذه الفترة الانتقالية في أكثر من معنى واحد. ولد في عائلة من الزعماء الدينيين وتبنى في البدء قضية الإصلاح الإسلامي وانضم إلى حلقة طاهر الجزائري التي ضمت المصلحين ذوي الآراء المتشابهة. إلا أن صلاح الدين، خلافاً لأبيه ولشقيقه الأكبر، ابتعد عن تقاليد

(٢٧) ضم الأعضاء العرب في الحلقة الكبيرة عبد الرحمن الشهبندر الذي نتناول سيرته ومواقفه السياسية في الفصل الخامس وشكري العسلي (١٨٧٨ ـ ١٩١٦) وعبد الوهاب الإنكليزي (١٨٧٨ ـ ١٩١٦) وسليم الجزائري (١٨٧٩ ـ ١٩١٦). وكما تشير تواريخ وفاتهم فإن الثلاثة الأخيرين أعدمهم جمال باشا حاكم سوريا العثماني في ٦ أيار/مايو ١٩١٦.

العائلة واختار مساراً غير ديني. وتخرج في عام ١٩١٤ في كلية الطب المحلية التي كانت قد فتحت أبوابها لأبناء جيله في مطلع القرن العشرين. ولذا سيطرت دراسة القاسمي للطب وقبلها اهتمامه الشديد بالمواضيع العلمية الحديثة على نهجه في السياسة كما تكشف محاضراته العامة ومؤلفاته المنشورة[٢٨]. كما أنه عمل بصفته الرمز الأكثر نشاطاً وشهرة لجمعية النهضة العربية منذ تأسيسها. ومثل الجمعية بوصفه أمينها الأول طوال تاريخها وتفاوض باسمها في تعاملها مع السلطة العثمانية العليا.

آمن القاسمي أن هدف جمعية النهضة العربية هو تحقيق سعادة الأمة العربية وازدهارها واستعادة المجد العربي الغابر. وفي حين تردد الكواكبي بين هوية عربية وبرنامج اصلاحي اسلامي، حسم القاسمي هذا التوتر بمنح الأولوية للقومية بوصفها المعبر عن مرحلة جديدة وأكثر تقدماً في التاريخ البشري. بعبارة أخرى، ميز القاسمي تمييزاً واضحاً بين مرحلة سابقة برز فيها الدين بوصفه الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيق مصالح الأمة، ومرحلة أحدث أصبحت فيها القومية بسبب «قانون النشوء والارتقاء» أكثر فائدة وفعالية في ضمان بقاء المجتمعات وتقدمها. وللبرهنة على فعالية القومية في العصر الحديث يلفت الانتباه إلى الثورتين الأمريكية والفرنسية، علاوة على حركتي التوحيد الايطالية والألمانية. كما أن الشك لم يساوره في أن روسو وكانت وفخته مارسوا نفوذاً قوياً يعادل نفوذ السياسيين البارزين في توجيه أحداث عصر القومية الحديث[٢٩].

ومع ذلك، مثل العروبيين الآخرين في ذلك العصر، لم يطالب القاسمي بالانفصال، بل دعا إلى التعاون الوثيق بين الجماعتين القوميتين: الأتراك والعرب.

وشرعت المنظمات السياسية بعد عام ١٩٠٥ تنتشر في الوطن العربي. وكانت على العموم جمعيات نخبوية شكلها شبان في المراحل الأولى من سيرتهم. وضمت محامين وصحفيين وضباطاً ومدرسين وإداريين. وتركزت شكاواهم التي صيغت في بيانات وبرامج سياسية في نيل استقلال أكبر لوحداتهم الاقليمية التي كانوا قد حددوها بوصفها محط ولاءاتهم المباشرة. وينطبق هذا على برنامج أعضاء «جمعية تونس الفتاة» المنشور في عام ١٩٠٧ بقدر ما ينطبق على حزب الإدارة اللامركزية في بلاد الشام.

(٢٨) انظر: محب الدين الخطيب، **الدكتور صلاح الدين القاسمي** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩).

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٣٥، ٤١ ـ ٤٣، ٤٨، ٥٧ ـ ٥٨، ٦٨ و٧٦ ـ ٧٩. قارن: David Dean Commins, *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 100-102.

وكان إنقاذ اللغة العربية وتراثها عاملاً مشتركاً في شمال أفريقيا وآسيا العربية(٣٠).

لقد امتدت مرحلة القومية العربية الثقافية عدة سنوات في عقد العشرينيات في وقت تصاعدت القومية السياسية في الجناح الشرقي من الوطن العربي. وبحلول ذلك الوقت أصبح نموذج التحرير هو الدولة المنفصلة المستقلة ضمن ما أصبح يطلق عليه بلاد العروبة.

وفقاً لأليزر تاوبر(٣١) «يمكن اعتبار جمعية النهضة العربية أم الجمعيات العربية» التي أسست بين عامي ١٩٠٨ و١٩١٤، وهي:

١ ـ الإخاء العربي العثماني. أسسها بعد ثورة ١٩٠٨ بفترة قصيرة عدد من الوجهاء العرب المقيمين في اسطنبول وعرفت بآرائها المحافظة. وضمت الجمعية عرباً مسلمين ومسيحيين شعروا بالحاجة إلى الدفاع عن المصالح والثقافة العربية في وقت أصبح أعوان السلطان عبد الحميد السابقون الذين تم اعتقالهم أضحوكة في الصحف(٣٢). وتضمن برنامجها تأكيد ارتباط العرب بالسلطان العثماني والامبراطورية العثمانية، وأكد في الوقت نفسه الحاجة إلى صيانة كرامة العرب وتحسين وضعهم. ودعا إلى اتخاذ اجراءات لتحسين التعليم في البلدان العربية وأعلن عزم اللجنة التنفيذية للجمعية إصدار ثلاث صحف بالعربية والتركية والفرنسية. كما دعا إلى تشجيع العرب لتنظيم جمعيات لدعم التجارة والصناعة والزراعة(٣٣).

استعمل قانون الجمعيات(٣٤) الذي أرغم جمعية النهضة العربية على التخلي عن

---

(٣٠) انظر الكتاب التالي المثير للاهتمام للمؤلف التونسي: Béchir Tlili, *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain, 1907-1918*, quatrième série, histoire; vol. 22, 2 vols. (Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1978).

(٣١) Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (London; Portland: Frank Cass, 1993), p. 43.

ولا شك في أن المؤلف المذكور استند في رأيه إلى كتاب: الشهابي، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، ١٩٥٨**، وبخاصة ص ٥٢ و٥٥.

(٣٢) انظر مثلاً: L. B., «La Caricature en Turquie,» *Revue de monde musulman*, vol. 16 (1908), pp. 10-13.

التي تعيد نشر رسوم كاريكاتورية من تلك الفترة. وكان من مساعدي عبد الحميد أبو الهدى الصيادي وعزت العابد ونجيب ملحمة.

(٣٣) L. M., «Empire ottoman,» *Revue du monde musulman*, vol. 16 (1908), pp. 517-518.

حيث أعيد نشر برنامج الجمعية نقلاً عن صحيفة **الأهرام** المصرية.

(٣٤) أقره البرلمان العثماني في ٢٣ آب/أغسطس ١٩٠٩ وحظر تأسيس جمعيات «على أساس القومية» أو «العرق».

التسمية العرقية لحظر الجمعية الجديدة عقب الثورة المضادة في عام ١٩٠٩.

٢ ـ يبدو أن انحلال جمعية الإخاء العربي العثماني دفع الطلبة وضباط الجيش العرب إلى تشكيل منظمة سرية هي الجمعية القحطانية[٣٥]، كان أبرز اعضائها سليم الجزائري (١٨٧٩ ـ ١٩١٦) وهو ابن شقيق طاهر الجزائري وقد تخرج في الأكاديمية العسكرية وكلية الأركان في اسطنبول. وانضم إليه عبد الحميد الزهراوي، ممثل مدينة حماه في البرلمان العثماني، وعزيز علي المصري، وعبد الكريم الخليل، طالب الحقوق من الشياح قرب بيروت، وآخرون. كان للجمعية نظام عسكري صارم وهدفها دعم العروبة ضمن إطار الدولة العثمانية، إلا أنها لم تواصل نشاطاتها السرية بعد عام ١٩١١ كما يبدو.

٣ ـ ثمة مؤشرات قوية على أن أعضاء الجمعية القحطانية السرية قرروا استعمال جبهة علنية معترف بها قانونياً للعمل من أجل القضية العربية على مستوى أوسع كثيراً. ولذا شكل المنتدى الأدبي في ٨ شباط/فبراير ١٩١٠. وكان أحد أبرز أعضائه عبد الكريم الخليل وضم أعضاء عرباً كانوا يتابعون دراستهم العليا أو ذوي مهن مختلفة في العاصمة العثمانية. ويعد الباحثون العرب هذه الجمعية أول منظمة تحول المسألة العربية إلى قضية قومية حقاً. وقد تعلم أعضاؤها ممارسة الضغط السياسي وضغط المجموعات بالسعي لنيل تأييد المسؤولين العثمانيين المتعاطفين. كما أنها فتحت فروعاً لها في بعض البلدات والمدن في آسيا العربية. وكان هدفها متوافقاً مع الهدف العام في حينه الذي أكد التعاون بين العرب والأتراك ضمن «الأمة العثمانية». وتناولت أهم مادة في برنامجها توحيد المناهج المدرسية وتأسيس كلية معلمين لتدريب جيل جديد من الطلبة العرب على طرق التربية الحديثة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الجمعية ضمت تربويين مصريين وشخصيات عامة في لجنتها الاستشارية للتربية[٣٦]. كما أنها قدمت مسرحيات تناولت مواضيعها أحداثاً مجيدة في التاريخ العربي ونظمت صفوفاً لتدريس العربية والتركية، ودعت الكتاب والباحثين إلى إلقاء المحاضرات عن مواضيع شتى. وكان ساطع الحصري، المنظر اللاحق لفكرة القومية العربية، أحد المحاضرين، إلا أنه كان في حينه مناصراً قوياً للعثمانية. وصممت الجمعية العلم العربي الحديث الأول المكون من أربعة أشرطة أفقية متوازية بالأبيض والأسود والأخضر والأحمر. كما أصدرت مجلة دورية ناقشت مسائل ثقافية وسياسية مختلفة تتعلق بالقضية العربية. وفي آذار/مارس ١٩١٥ حظرت السلطات العثمانية

---

(٣٥) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب للاطلاع على أهمية هذا المصطلح.

(٣٦) توفيق برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤** (دمشق: دار طلاس، ١٩٩١)، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٧.

المنتدى الأدبي، وبعد خمسة أشهر شنقت رئيسه عبد الكريم الخليل مع عدة ناشطين عرب آخرين.

٤ ـ لعل أهم جمعية نشأت أثناء تلك الفترة هي الفتاة أو جمعية الأمة العربية الفتاة التي اختصر اسمها بعدئذ إلى الجمعية العربية الفتاة. تعود أصولها إلى الأيام الأولى لثورة تركيا الفتاة عندما أدين «الخونة العرب» في حقبة عبد الحميد في الصحف والخطب العامة. ووفقاً لمذكرات أحد مؤسسي الجمعية، فإن هذه الإهانات للكرامة العربية والشرف القومي هي التي دفعت مجموعة من الطلبة العرب إلى حماية حقوقهم القومية بالحذو حذو «جمعية تركيا الفتاة» التي انطلقت كجمعية سرية[٣٧]. غير أن «جمعية العربية الفتاة» لم تؤسس رسمياً إلا في عام ١٩١١ عندما توجه عوني عبد الهادي ومحمد رستم حيدر إلى باريس لمواصلة دراستهما العليا. كانت باريس مقر الجمعية وضمت لجنتها الادارية الأولى، فضلاً عن الإسمين المذكورين آنفاً: أحمد قدري ورفيق التميمي ومحمد المحمصاني وعبد الغني العريسي وصبري الخواجة وتوفيق الناطور.

يقول أحمد قدري إنه على الرغم من أن برنامج الجمعية المدون لم يتضمن فكرة الاستقلال العربي، إلا أن الاستقلال كان من الأهداف السرية. واستمرت الجمعية كمنظمة سرية في ظل قيادتها الجماعية إلى عام ١٩٢٠. وأهم مساهمة قدمتها إلى القضية العربية مبادرتها في عام ١٩١٣ إلى تنظيم مؤتمر باريس. كما أن أحد أقوى أدوات دعايتها هي صحيفة **المفيد** التي تولى تحريرها أحد أعضاء الجمعية، وحوّل النهج المنظم والمتسم بالحذر في ضم أعضاء هذه الجمعية إلى أداة نخبوية على نحو عال للنضال السياسي. وانضم إليها الأعضاء من بلاد الشام بخاصة مع أعضاء قليلين من العراق. وبعد اختتام مؤتمر باريس في حزيران/يونيو ١٩١٣ نقلت الجمعية مركز عملياتها إلى بيروت وأسست فرعاً لها في دمشق.

ودفع دخول الامبراطورية العثمانية الحرب الجمعية إلى تأسيس مقرها في دمشق. ورافقت هذه الخطوة قرار لجنتها التنفيذية بربط مصيرها بالدولة العثمانية لإحباط المخططات الأوروبية في آسيا العربية. وعندما زار الأمير فيصل، ابن الشريف حسين، دمشق في آذار/مارس ١٩١٥ أفلحت الجمعية في ضمه إلى صفوفها. وفي الوقت نفسه شرع الشريف حسين في مفاوضة المسؤولين البريطانيين في القاهرة لإعلان استقلال العرب. وقبل ذلك بشهر واحد كانت القوات البريطانية قد صدت هجوماً

---

(٣٧) أحمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٥٦)، ص ٦ ـ ٧.

على قناة السويس شنه جمال باشا ممثل جمعية الاتحاد والترقي في سوريا. وبعد إخفاق العثمانيين في «تحرير» مصر ازداد حكم جمال باشا تعسفاً وشنق أول دفعة من «الشهداء العرب» في ٢١ آب/أغسطس ١٩١٥ (عشرة مسلمين مع مسيحي واحد)(٣٨).

وقد أدت عمليات الإعدام وسياسة ترحيل الضباط العرب ونقلهم إلى إقناع جمعية الفتاة وجمعية سرية أخرى هي «العهد» على التعاون مع الشريف حسين من أجل استقلال العرب.

٥ ـ في ٢٨ تشرين الأول/اكتوبر ١٩١٣ وعقب إخفاق مؤتمر باريس في إقناع السلطات العثمانية بتنفيذ برنامجها الاصلاحي، فضلاً عن حرب البلقان المشؤومة، قرر زهاء خمسين ضابطاً في الجيش العثماني تأسيس منظمة عسكرية سرية للعمل من أجل إقامة «دولة اتحادية» تستند إلى السمة المستقلة للجماعات الاثنية فيها(٣٩). ضمت الجمعية عدداً كبيراً من الضباط العراقيين بزعامة طه الهاشمي (١٨٨٨ ـ ١٩٦١). وكان على رأس جمعية العهد العسكرية عزيز علي المصري (١٨٧٩ ـ ١٩٦٥) الذي كان أصلاً ينتمي إلى الجمعية القحطانية المنحلة. وقاد ضباط جمعية العهد الجيش العربي في الثورة العربية وكان جناحها العراقي الذي ظهر في عام ١٩١٩ فعالاً إلى حد كبير في تأسيس العراق الحديث وإدارته بعد عام ١٩٢٠.

القومية العربية السياسية (١٩٠٠ ـ ١٩٤٥)

هكذا مع دخول القومية العربية مرحلتها الثانية اكتسبت طابعاً سياسياً على نحو بارز. وفي هذه المرحلة أصبح مفهوم الوطن مرتبطاً بتقرير المصير والاستقلال والمشاركة الفعالة للنخب الأهلية (المحلية) في تقرير صالحه العام.

انهارت الامبراطورية العثمانية بوصفها كياناً متخطياً للقوميات ودولة في نهاية الحرب العالمية الأولى. وأعقب الانهيار العثماني التام إخفاق الحركات العربية المحلية المختلفة في تحقيق الاستقلال التام أو إقامة نظم سياسية قابلة للحياة والنمو الاقتصادي المستديم. وفي الواقع في غضون عقد واحد (١٩٢٠ ـ ١٩٣٠)، فإن ثورة عربية تلو الأخرى، وكلها موجهة ضد الاستعمار الأوروبي، إما دحرت تماماً أو حققت نجاحاً جزئياً أو سريع الزوال. وكان ذلك الحال في سوريا والعراق ومصر والسودان وليبيا وتونس والمغرب. كما أن قضية فلسطين، ولا سيما إخفاق الثورة الفلسطينية في عام ١٩٣٦ ضد الاحتلال البريطاني والاستيطان الصهيوني، أدت إلى زيادة الحاجة إلى

(٣٨) انظر: Antonius, *The Arab Awakening*, p. 187.

(٣٩) برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٥.

التضامن بين العرب في كل مكان من المنطقة.

لقد طورت في تلك الفترة مفاهيم القومية العربية والأمة العربية على نحو أكثر دقة. وعلى الرغم من أن النزعة الوطنية التي تقتصر على بلد عربي معين بقيت قوة سياسية لا يستهان بها، إلا أن الدعوة إلى وحدة عربية أوسع حلت محلها على نحو متزايد وحجبتها في أحوال كثيرة. وكثيراً ما جادل البعض، ولا سيما في عقد الثلاثينيات، بأنه لا يمكن مواجهة هيمنة الدول الأوروبية إلا بحركة عربية شاملة ومنظمة تنظيماً جيداً. ونتيجة لذلك شكلت أحزاب سياسية ذات هياكل هرمية متسلسلة في عدة أقطار عربية.

تطور القومية العربية

كان العالم الديني السوري عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢) أحد أوائل الموظفين العرب ومن أهل الفكر المطالبين بوجود قومي للعرب مع الحق المتناظر في إقامة مؤسسات سياسية مستقلة. وقد فعل ذلك بالدعوة إلى إحياء الخلافة العربية كممثل حقيقي للأمة.

طور الكواكبي في كتاب نشر في عام ١٩٠٠ بعنوان **طبائع الاستبداد**[٤٠] مفهوماً جديداً للأمة في النظرية السياسية العربية مسنداً حججه إلى مبدأ ضرورة مشاركة الناس في إدارة شؤونهم العامة كأفراد ومواطنين أحرار. وقد نسب باحثون بعض أفكاره عن طبيعة الاستبداد السياسي التي وجهت أساساً ضد حكم السلطان عبد الحميد إلى ترجمة تركية لكتاب فيتوريو ألفييري الذي نشر أول مرة في عام ١٨٠٠[٤١].

قدم الكواكبي مساهمتين جديرتين بالانتباه بغض النظر عن مصادره الأولية:

(١) تحدث عن أمة عربية تربطها روابط الوطنية.

(٢) حمل العرب أنفسهم مسؤولية مستقبلهم وليس سلطانهم أو خليفتهم أو أي شخص آخر. وهكذا أدخل مفاهيم الديمقراطية والمسؤولية عن الأعمال وضرورة إيجاد

(٤٠) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٣١).

(٤١) انظر: Sylvia G. Haim, «Alfieri and al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, vol. 34 (1954), pp. 321-334, and Ettore Rossi, «Una Traduzione Turca Dell' Opera «Della Tirannide» di v. Alfieri Probabilmente Conosciuta da al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, vol. 34 (1954), pp. 335-337.

نوع جديد من التنظيم كجزء من مفردات وحدة العرب كافة.

إن ما هو جدير بالانتباه في مأثرة الكواكبي تأكيده الجازم على الجوانب السياسية للنهوض القومي. وبذلك فقد مثل حلقة وصل مهمة في الانتقال من العروبة الثقافية إلى العروبة السياسية. وشكل هذا النهج الجديد مقوماً جوهرياً في التطور العقائدي للحلقة الصغيرة في دمشق، وبالتالي لجمعية النهضة العربية[٤٢]. إن مقدمة الكواكبي لكتابه **طبائع الاستبداد** تهدف إلى إبراز الحاجة إلى علم جديد للسياسة قادر على التعبير عن طموحات واهتمامات الشباب العرب الذين يقال إنهم أمل الأمة. لا يخفي الكواكبي منذ البداية أن ما يقوله نتيجة جهده ورصده أو مستقى من مصادر أوروبية (ص ٢).

السياسة في رأيه ميدان فسيح مقسم إلى فروع مختلفة لا يسهل على فرد واحد اتقانها. كما أنها علم جديد بمعنى أن الكلام عن السياسة في الماضي دخل مجال النقاش كفرع للروايات والبحوث التاريخية في علم الأخلاق أو كجزء من الشروح الأدبية والقانونية. وينطبق هذا على الحضارتين الأوروبية والإسلامية باستثناء بعض الكتاب الرومان الجمهوريين. وهكذا لم ينشأ علم السياسة المستقل في أوروبا إلا في العصر الحديث. ويرى الكواكبي أنه على الرغم من أن بعض الكتاب العرب بدأوا حقاً في بحث الموضوع[٤٣]، إلا أنهم لم يبحثوا الموضوع السياسي الأهم في الوقت الحاضر ألا وهو الاستبداد وكيفية استبداله بنظام أفضل (ص ٣ ـ ٥).

وضع الكواكبي كتابه حين كان السلطان عبد الحميد يحكم امبراطوريته بيد من حديد، ويكافح الإشاعات المستمرة عن مؤامرات أجنبية ومحلية ترمي إلى تأسيس خلافة عربية[٤٤]. ولذا كان لبحثه صلة واضحة بالحركة العربية الناشئة ومستقبلها السياسي. ومن هنا يمتزج تحليله للاستبداد بمحاولة جدية للتوصل إلى تعريف حديث للقومية العربية. بعبارة أخرى، بوضعه السياسة وهدفها النهائي في قلب القومية العربية الناشئة، أكد الانتقال إلى مرحلة سياسية أعلى وجعلها سمة متممة لما يحدث

---

(٤٢) الشهابي، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، ١٩٥٨**، ص ٥٨.

(٤٣) يذكر الكواكبي الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وسليم البستاني ومبعوث المدني.

(٤٤) **طبائع الاستبداد** مهدى إلى الخديوي المصري عباس الثاني. ومما زاد الطين بلة أن الكواكبي يذكر قراءه بأن اسم الخديوي الأول هو اسم عم النبي. وهكذا لا يمكن أن يفوت أحداً المغزى السياسي والإشارة الضمنية إلى شخصية عربية حقيقية مبكرة أطلق اسمه على الخلافة العباسية، الخلافة الاسلامية الأشهر. كما أن كتاب الكواكبي نشر أولاً في حلقات في مجلة مصرية.

بعدئذ. علاوة على ذلك، لم يتردد في إعلان الاختيار الصارخ بين النكوص والتقدم وبين الجمود والدينامية والإرادة السياسية للإطاحة بالاستبداد والإصرار على القومية بصفتها مولدة فجر جديد. وبذلك قطع العلاقة بين الماضي والحاضر وحول الجدل السياسي إلى مستوى جديد من الانعتاق القومي.

أظهر الكواكبي بعملية إقصاء منطقي استحالة التخلص من الاستبداد عبر الاصلاح الجزئي أو التماس يقدمه الرعايا المضطهدون لتطبيق العدل. ويؤكد أنه لإزالة الاستبداد تماماً ينبغي أن يكون الفرع التنفيذي في الحكومة مسؤولاً أمام مجلس تشريعي مسؤول بدوره أمام الأمة التي تعرف كيف تمارس سلطة الإشراف وتحاسب ممثليها (ص ٨). وفضلاً عن ذلك، فإن رؤساء الدول كافة، سواء أكانوا ملوكاً أم رؤساء جمهوريات، ميالون إلى الاستبداد ما لم يكبحهم الإشراف الصارم ومساهمة رعاياهم المباشرة في الحكم. ولولا يقظة الرعايا الانكليز مثلاً، لما ترددت حتى الملكة فكتوريا في تسنم سلطات استبدادية (ص ١٩).

ووفقاً للكواكبي استغل الدين في السابق لتعزيز حق الملوك الإلهي. وكان رعايا الملك يعتبرون مثل قطيع ماشية. وأسبغت الكنيسة نفسها العصمة على البابوات وتمثيل الله على الأرض حتى ظهرت البروتستانتية. أما الإسلام فقد أدخل نظاماً سياسياً متوسطاً بين الديمقراطية والارستقراطية. كان الإسلام ديمقراطياً لمناصرته المساواة بين رعاياه جميعاً سواء أكانوا أغنياء أم فقراء وأرستقراطياً لتأسيسه التشاور بين علية القوم في المناقشات السياسية. وكان هذا هو الحال خصوصاً في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة (ص ١٣ ـ ٢٠).

ويختار الكواكبي هنا انتقاد الممارسات والمعتقدات الخرافية الصوفية باعتبارها بدعاً غريبة أدخلت في الاسلام لإدامة الجهل ودعم الحكم الاستبدادي. وعلاوة على ذلك يرحب الكواكبي بأحدث النظريات العلمية في علم الأحياء وعلم الفلك والكيمياء والفيزياء والطب، ويورد آيات منتقاة من القرآن ليثبت تكامل العلم والدين (ص٢٢ ـ ٢٧).

يرى الكواكبي أن الحرية تعني وعي المرء بحقوقه وتعلم الاعتماد على الأحكام المنطقية التي يتوصل إليها بوسائل التقصي المستقل. ولا صلة للمولد أو المكانة التي تنسب إلى المرء بإنجاز أعمال مجيدة وإحداث أثر في المجتمع، بل على العكس تماماً، تتشبث معظم العوائل النبيلة بالاستبداد والممارسات الشائنة. ولذا، كما يفسر الكواكبي، قد ينشأ الاستبداد كطموح شديد لدى شخص ما، إلا أنه لا يثبت إلا إذا اخترق المجتمع. ويفعل المستبد ذلك بإنشاء جيش من المتزلفين والأتباع الفاسدين،

ويكرر هؤلاء بدورهم أفعال سيدهم وممارساته. ويتواطأ هذا الجيش من الأعوان، من الوزير الأكبر إلى الحاجب، في نشر الجهل والخوف بوصفهما أمضى سلاحين لتفادي التحول السياسي (ص ٣٤ ـ ٤٨).

ولا ينبغي أن ينخدع أحد بتوهم توقع العدل من مجموعة أعوان يواصلون خدمة سيدهم الطاغية ويتظاهرون بالعمل من أجل نظام حكم أفضل (ص ٤٩).

كان الكواكبي مقتنعاً بأن تغيير المجتمع يبدأ بتغيير الفرد وبالاكتفاء الذاتي والاعتماد على النفس واستثمار الجهود في كسب الرزق وإدراك المرء إدراكاً تاماً لميزاته كإنسان يخطو الخطوة الأولى نحو تحقيق تغيير دائم وثابت. ويعتمد التقدم على قوة فعالة من الجهد المتصل متمثلاً في إرادة البقاء. والبقاء في العالم الحديث حق للأمم التي أصبح أبناؤها يعون هويتهم (ص ٩٨ ـ ٩٩)، إلا أن الأمة لا تستحق أن تكون قوية ومزدهرة ما لم يعمل أبناؤها كافة من أجل الهدف نفسه (ص ٩٩ ـ ١٠٢).

وعلى العرب المسلمين والمسيحيين واليهود[٤٥] أن يتعلموا من أديانهم ويقتدوا بأقطار مثل استراليا والولايات المتحدة في إيجاد وسائل لخلق وحدة قومية راسخة دون الروابط الدينية أو الطائفية. وعلاوة على ذلك، ينبغي أن تترك الأديان لتحكم الحياة في الآخرة في حين تنظم الحياة على الأرض على أساس تضامن الأمم (ص ١٠٩ ـ ١١٠).

ولذا، إذا أرادت أمة أن تبزغ وتحتل مكانها المشروع في العالم، عليها أن تتولى زمام مستقبلها وتؤسس نظام حكم ديمقراطياً يمارس به الناس عموماً السلطة السياسية، ولها حق متأصل لخلع من ينتهكون قوانينها أو يخفقون في أداء واجباتهم المكلفين بها (ص١٢١ ـ ١٢٢).

وهكذا، فإن الديمقراطية هي المرحلة العليا من التطور الاجتماعي، فضلاً عن كونها الخطوة الأولى على سلم الرقي البشري، لأن التقدم غير محدود ومتواصل وهو سمة جوهرية في الحياة (ص١٢٢).

غير أن الكواكبي كان مقتنعاً بأن أفضل وسيلة لمقاومة الاستبداد وتمهيد الطريق لانهياره النهائي هو خلق رأي عام متنور على نحو تدريجي وسلمي. ولا يتوقع أن يقضى بين عشية وضحاها على الاستبداد الذي تدعمه القوة المسلحة والقوة المالية

---

(٤٥) يطلق الكواكبي على العرب المسيحيين واليهود تسمية «الناطقون بالعربية غير المسلمين». وفي هذه المرحلة، أي في العقدين الأولين من القرن العشرين، كان يهود الأقطار العربية يعتبرون جزءاً من الأمة العربية.

والسلطات الدينية والممالئون الأجانب. والأهم من ذلك أن على المرء أن يقرر مسبقاً أي نوع من الأنظمة هو الأنسب ليحل محل نظام مستبد. وينبغي وضع تفاصيل نظام بديل يلقى موافقة الناس الضمنية والصريحة(٤٦). وينبه الكواكبي إلى أن خطة عمل من هذا القبيل قد تستغرق عدة سنوات قبل أن تثمر. والمثير للاهتمام أنه عرض فكرة مؤداها أنه بعد تعبئة الأمة تعبئة تامة وراء برنامج جديد يمكن أن يطلب من الطاغية أن يطبق عن طيب خاطر أو عنوة نظاماً ديمقراطياً، وبذلك يتجنب العنف وسفك الدماء (ص١٣٤ ـ ١٣٦).

والجدير بالذكر هنا أن عبد الحميد أرغم على إعادة الحكم الدستوري في عام ١٩٠٨، ولكن في ظل ظروف مختلفة.

ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب وتلقى تعليماً تقليدياً في الدراسات الإسلامية واللغتين العربية والتركية. وعمل موظفاً عثمانياً في مسقط رأسه وحرر عدة صحف. وكانت حلب في ذلك الحين مدينة ذات صلات تجارية واسعة النطاق تمتد من الشرق الأدنى إلى أوروبا.

وأدى التنافس بين أسرته وأسرة أبو الهدى الصيادي على نقابة الأشراف، وهو المنصب المهيب والمربح، إلى اتسام علاقاته بالسلطات العثمانية بالمرارة، مما دفعه إلى الهجرة إلى القاهرة في عام ١٨٩٨.

كان أبو الهدى الصيادي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٩) عضواً في جماعة صوفية وادعى أنه من نسل النبي محمدﷺ وأفلح في نيل موافقة السلطات العثمانية على تعيينه نقيب الأشراف في حلب وكان عمره خمسة وعشرين عاماً. وبعد تعليق الدستور العثماني في عام ١٨٧٨ أصبح مشاوراً مقرباً من السلطان عبد الحميد. وكانت وظيفته الرئيسة تعزيز صورة عبد الحميد كخليفة للمسلمين ورمز للوحدة الإسلامية. وأدى تفسيره المحافظ والتقليدي جداً للدين، معتبراً السلطان ظل الله على الأرض، إلى خلق صدع في صفوف العلماء المسلمين وتحويل النزعة الإصلاحية الإسلامية إلى حركة سياسية. وكان عبد الرحمن الكواكبي أحد الذين تبنوا قضية الاصلاح وتضرروا نتيجة المضايقة والاضطهاد. وانسجم قراره الاستقرار في القاهرة مع ميل متنام بين الإصلاحيين العرب العثمانيين إلى البحث عن الأمن والحرية نسبياً في مصر التي احتلتها بريطانيا. وغادر رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، الذي قدم أصلاً من قرية القلمون قرب طرابلس في شمال لبنان، إلى القاهرة في عام ١٨٩٧، وأصدر هناك بالتعاون مع محمد عبده مجلته **المنار**، إحدى أكثر أدوات الحركة الاصلاحية الاسلامية تأثيراً في العقود

(٤٦) يحدد الكواكبي نسبة ثلاثة أرباع بوصفها الشرط الأدنى المطلوب.

الثلاثة الأولى من القرن العشرين. وفعل عبد الحميد الزهراوي (١٨٧١ ـ ١٩١٦) الأمر نفسه في عام ١٩٠٢ عقب نشره مقالات تعترض على ادعاء عبد الحميد الحق في الخلافة، ملقياً الشك في توافق المدارس الاسلامية التقليدية مع الحياة الحديثة. كما هاجم الصوفية بوصفها حركة ظلامية تدعو إلى الزهد ذريعة للكسل والطفيلية الاجتماعية(٤٧). وبقي في القاهرة حيث نشر مقالات وكتباً عن الإصلاح الإسلامي حتى ثورة ١٩٠٨(٤٨). وأخيراً رحل طاهر الجزائري، المؤسس الروحي للإصلاح الاسلامي والقومية العربية في دمشق، إلى مصر في عام ١٩٠٧ وبقي هناك إلى عام ١٩٢٠.

لقد تشاطر هؤلاء المصلحون كافة وكثيرون غيرهم وجهة نظر مشتركة نحو العالم ارتكزت إلى الشعور المتزايد بضرورة تحديث الإسلام بإعلان اعادة رسالته ومبادئه الأصلية وفقاً لروح العصر ونواته العقلانية. وكان الجانب الآخر في فكرهم الدور الخاص الذي عهد به إلى العرب في إصلاح الإسلام. وفي نص(٤٩) منشور قبل زمن قصير من وفاة الكواكبي عبر بقوة عن هذا النهج، كما أكد ضرورة إقامة منظمات وجمعيات سرية وعلنية لدعم فكرة الإصلاح.

وفي حين بقي مفهوم الكواكبي للوجود القومي المستقل محجوباً مؤقتاً، إلا أن مبادئه الدنيوية والديمقراطية تزامنت مع المبادىء التي نادت بها ثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨. أرغمت تلك الثورة السلطان عبد الحميد على إعادة شكل دستوري من الحكم، وعلى تنازله عن العرش بعد عام واحد لصالح سلطان مطواع أكثر منه.

ومع ذلك فقدت الدولة العثمانية فعلياً بين عامي ١٩٠٨ و١٩١٣ ممتلكاتها الأوروبية كافة وتنازلت في الفترة نفسها عن ليبيا لايطاليا. وأدى هذا بلجنة الاتحاد والترقي، المؤسسة المسيطرة على الجيش، إلى السعي لتشديد الحكم المركزي علاوة على التأكيد على استعمال التركية كأداة للاتصال والحكم.

وانبثق كرد فعل على ذلك عدد من المنظمات العربية التي تألفت من الطلبة وضباط الجيش والموظفين الحكوميين. وفي حين أن تلك المنظمات لم تدع إلى

---

(٤٧) Commins, *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, p. 58.

(٤٨) للمزيد من التفاصيل عن الزهراوي، انظر: Ahmed Tarabain, «Abd al-Hamid al-Zahrawi,» in: Rashid Khalidi [et al.], eds., *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991), chap. 5.

(٤٩) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة العربية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ**، سلسلة الاجتماع؛ ٤٤، ط ٢ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢).

الاستقلال أو الانفصال، إلا أنها أعادت تعريف العثمانية لتصبح شراكة بين جماعتين بشريتين: الأتراك والعرب. وفي شمال أفريقيا راح المغاربة والجزائريون والتونسيون يطالبون في الوقت نفسه بمساواة أكبر بين العرب والمستوطنين الفرنسيين، في حين انقسم المصريون إلى فئتين: واحدة تدعو إلى معاملة أفضل من بريطانيا العظمى، والأخرى تصر على الاستقلال التام.

وضعت هذه المطالب أسس انقسام متزايد بين جماعتين اثنيتين في الولايات العربية التابعة للامبراطورية العثمانية. وفي حين أصبحت النعرة الإسلامية أو المحلية أكثر وضوحاً في مصر وشمال أفريقيا، انبثق مبدأ أساسي أخذ طابع ثقافة عربية واضحة، إلا أن القومية العربية كعقيدة سياسية حديثة طورت في المشرق أولاً.

كان قد نشأ بحلول عام ١٩١١ اتجاهان رئيسيان في الحقبة الدستورية في الامبراطورية العثمانية: اتجاه الدمج والاتجاه اللامركزي. مثلت اتجاه الدمج لجنة الاتحاد والترقي التي تصورت مجتمعاً مدمجاً منحوتاً من جماعاته الاثنية المتباينة والمعبأة لتجسد كياناً عثمانياً واحداً. وتجاوز التصور البرنامج السابق في فترة التنظيمات الذي طمح إلى إصلاح الدولة من دون الإخلال المفرط بالهويات المجتمعية التقليدية والهويات العرقية. وقد أصبحت العثمانية تعد عقيدة قومية وسياسة للتحول الاجتماعي الجذري. واتخذ استعمال التركية لغة رسمية في الإدارة الحكومية والتعليم، على سبيل المثال، دلالات جديدة ترمز إلى التمسك بعقيدة جديدة للإحياء القومي. وعلاوة على ذلك، منحت دعاتها مظهراً شرعياً من السلطة المستند إلى تجسيد الدولة في مؤسساتها الإدارية والعسكرية. وبالتخلص من كبار المسؤولين والموظفين الذين ينتمون إلى أصول اثنية مختلفة أعطت لجنة الاتحاد والترقي الدليل على تهم خصومها بأن دافعها كان المصالح التركية الضيقة. وفي أعقاب طرد مستشاري عبد الحميد العرب مثلاً شجعت لجنة الاتحاد والترقي نشر جملة من التقارير الصحفية التي بدا أنها تمس الجماعة العربية كلها في لهجتها الانتقادية.

كان الاتجاه اللامركزي عموماً حركة معارضة ضمت عناصر سابقة من الحقبة الحميدية وممثلي الجماعات الاثنية، مثل الألبان والأرمن والعرب، وجماعات رجال الأعمال التي دعت إلى الاعتماد الذاتي والاقتصاد الحر. وعلاوة على ذلك كان اتجاهاً سعى إلى إنقاذ الامبراطورية بتبني نظام حكم مركزي تمثل فيه الجماعات العرقية والدينية على حد سواء. ومع ذلك في حين انطبق التكوين الاجتماعي لهذين الاتجاهين عموماً على المنطقة الداخلية التركية، إلا أنه بدأ ينتقل في الاتجاهات كافة عقب خلع عبد الحميد في عام ١٩٠٩. وفي حين رحب الإصلاحيون العرب في الامبراطورية العثمانية بثورة ١٩٠٨ وخرجوا عن المألوف ليقيموا تحالفاً جديداً مع

زعماء لجنة الاتحاد والترقي، بقي هذا البرنامج السياسي عموماً لامركزياً في مقاربته. ومن جهة أخرى، كشف دعاة العثمانية من الطراز القديم عن عدائهم للنظام الجديد بتعليق آمالهم على عبد الحميد. وأدى اختفاؤه من المشهد إلى خلط الأوراق الذي قاد إلى تحالف جديد بين الحرس القديم في سوريا والعراق ولجنة الاتحاد والترقي. إلا أن تصرفات الشريف حسين والزعماء العرب الآخرين لم تتوافق مع الترتيبات السياسية الجديدة، إذ إنهم عارضوا الثورة منذ بدايتها(٥٠).

نتيجة لذلك بدأ معظم المصلحين العرب بعد عام ١٩٠٨ يعيدون تقويم مواقفهم السياسية لكي ينأوا بأنفسهم عن سياسات لجنة الاتحاد والترقي. ويفسر هذا تحالفهم مع الشريف حسين في عام ١٩١٦، على الرغم من أن كل معسكر انضم إلى المعارضة لأسباب مختلفة. وبدا أن بزوغ حزب سياسي عثماني جديد في عام ١٩١١ هو التوافق الحر (Entente libérale) الذي دعا برنامجه إلى الإدارة اللامركزية وكأنه يمكن العناصر الساخطة كافة في الامبراطورية العثمانية من إيجاد صوت يعبر عن مظالمها في امبراطورية أكثر تسامحاً. وحل التوافق الحر بين ١٠ تموز/يوليو ١٩١٢ و٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩١٣ محل لجنة الاتحاد والترقي في حكم الامبراطورية فعلياً. وبسبب الانشغال بحروب البلقان ومضاعفات فقد ليبيا والتنافس بين الدول الأوروبية الكبرى، انتهت فترة حكم التوافق الحر القصيرة بانقلاب ثلاثي لجنة الاتحاد والترقي المكون من أنور وطلعت وجمال. غير أن تسنم دعاة اللامركزية الحكم فترة قصيرة شجع المجموعات والجمعيات العربية على تحديد مطالبها السياسية على نحو أكثر تواتراً في رد مباشر على سياسات الحكومة العثمانية(٥١). وتزامنت هذه الفترة أيضاً مع تجدد الاهتمام الفرنسي بمصير سوريا، في حين راحت بريطانيا توسع مصالحها الاقتصادية في العراق. وكان هدف الجمعيات الإصلاحية العربية الجديدة كافة التي نشأت في عامي ١٩١٢ و١٩١٣ واحداً هو اللامركزية الإدارية. وأسست مجموعة من المهاجرين السوريين في مصر في نهاية عام ١٩١٢ أول جمعية اتخذت اسم الحزب العثماني للامركزية الإدارية. وانتخبت لجنتها العليا التي ضمت عشرين عضواً رفيق العظم، أحد وجهاء دمشق، رئيساً، واسكندر عمون، المحامي من جبل لبنان، نائباً للرئيس. وشكلت جمعية أخرى هي جمعية بيروت الإصلاحية في كانون الثاني/يناير ١٩١٣ قبل

(٥٠) بهذا المعنى فإن دراسة حسن الكيالي الاجتهادية لا تفسر استمرار زخم الاتجاه العربي في الامبراطورية العثمانية، غير أن الفصل الذي يتناول غرب شبه الجزيرة العربية في ١٩٠٨ ـ ١٩١٤ يعد تحليلاً بارعاً. انظر: **Hasan Kayali, *Arab and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).**

(٥١) شكل التوافق الحر أو حزب الحرية والاتحاد حكومة ائتلافية ضمت بعض الأعضاء من خارج الحزب.

انهيار حكومة التوافق الحر في اسطنبول بفترة وجيزة، وكانت ولاية بيروت في حينه تمتد من اللاذقية في شمال سوريا إلى عكا ونابلس في شمال ووسط فلسطين وعاصمتها بيروت. وضم مجلس الجمعية التأسيسي عدداً متساوياً من المندوبين المسلمين والمسيحيين (٨٤) ومندوبين يهوديين. وكان عضو الجمعية القيادي سليم سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨)، الوجيه المسلم البارز، قد أسرع إلى تشكيل الجمعية لتفادي الاحتلال الفرنسي أو الضم إلى بلد عربي آخر تحت الاحتلال الأجنبي مثل مصر، وصاغ سلام مع أحمد مختار بيهم (١٨٧٨ ـ ١٩٢٢) وهو من وجهاء بيروت أيضاً قائمة الإصلاحات الأولى ومثلا بيروت لاحقاً في مؤتمر باريس عام ١٩١٣. كانت الجمعيتان أفضل الجمعيات تنظيماً، ومارس أعضاؤها نفوذاً مباشراً على توجيه الحركة القومية العربية في الأعوام اللاحقة. وفضلاً عن ذلك أسست في العراق جمعية أقل شهرة بزعامة السيد طالب النقيب (ت عام ١٩٢٩) أطلق عليها اسم مدينته ومركز نشاطه، وهي جمعية إصلاح البصرة في ٢٨ شباط/فبراير ١٩١٣. وقد مثل الوجيه العراقي البارز طالب النقيب مدينته في البرلمان العثماني (المبعوثان) وكان خصماً لدوداً لسياسات لجنة الاتحاد والترقي في الولايات العربية، وانضم إلى الوفاق الحر لدى تأسيسه، إلا أن عودة لجنة الاتحاد والترقي إلى الحكم في كانون الثاني/يناير ١٩١٣ أقنعته بالاعتماد على موارده وإقامة منظمته. وبخلاف الزعماء الإصلاحيين الآخرين كان طالب النقيب أشبه بزعيم محلي له قاعدة شعبية واسعة وينزع إلى فرض انتقامه بنفسه. استندت معارضته إلى تحالف مع شيوخ قبليين محليين وشبكة واسعة من الاتصالات في شبه الجزيرة العربية. غير أن موقفه العدواني أثار كراهية أقرب حلفائه وأدى إلى جعلهم ينقلبون ضد سياساته الشاذة. كما أنه أضاف إلى معارضته للمؤسسة العثمانية موقفاً لا يقل تصميماً ضد المصالح الأجنبية في العراق. وانتهى موقفه، المتعذر الدفاع عنه، بالتعهد بدعم السلطة العثمانية في حين كان يكافح من أجل الاستقلال التام في ولايته، بنشوب الحرب[٥٢].

وعقد في حزيران/يونيو ١٩١٣ المؤتمر العربي في باريس لوضع قائمة مطالب تستند إلى اللامركزية والإصلاحات الإدارية ضمن الامبراطورية العثمانية. وقد نظم المؤتمر حزب اللامركزية الإدارية العثماني المعتدل وجمعية بيروت الإصلاحية علاوة على جمعية العربية الفتاة الراديكالية السرية. وقد هيمن على المؤتمر المندوبون السوريون ولا سيما أولئك القاطنون في بيروت ودمشق والقاهرة. وبلغ مجموع المندوبين ٢٣ هم

---

(٥٢) للمزيد عن طالب النقيب، انظر: برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٩. وشكلت جمعيات إصلاحية أخرى أقل نفوذاً في حماة والموصل وبغداد وحلب ودمشق والقدس وطرابلس.

أحد عشر مسلماً وأحد عشر مسيحياً ويهودي عراقي واحد.

أصبح مفهوم القومية العربية في هذا المؤتمر أقل غموضاً واكتسب دقة نظرية في حين اقتصرت الحدود الجغرافية لأسباب سياسية ودولية على شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

وقد أكد عبد الغني العريسي (١٨٩٠ ـ ١٩١٦) وهو صحفي وناشر من بيروت وعضو في جمعية العربية الفتاة أن العرب نظرياً يؤلفون جماعة سياسية وأمة على أساس خمسة عوامل مترابطة هي الدين والعرق والتاريخ والتقاليد والطموحات السياسية. وأقر رئيس المؤتمر السوري عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) لمصري كان يشارك في المؤتمر كمستمع أن مصر جغرافياً اقليم عربي عثماني غير أن مظالمها الخاصة (الاحتلال البريطاني) هي خارج صلاحية المؤتمر[٥٣]. وفي هذا الإطار تفهم القومية العربية في خلفيتها الآسيوية بأنها عموماً حركة العرب العثمانيين ضد سياسة التتريك، وأن آمالهم اعتمدت أيضاً على مساعدة بريطانيا أو فرنسا. غير أن هذه المساعدة لم تحقق الإصلاح الإداري المنشود ولم تفتح الباب أمام الاستقلال.

وتوجت هذه الحركة بالثورة العربية في عام ١٩١٦ التي قادها الزعيم الروحي لغرب شبه الجزيرة العربية وأحد حفدة النبي محمدﷺ هو الشريف حسين بالتعاون مع ضباط الجيش السوريين والعراقيين. قد شكلت الثورة للدولتين الحليفتين بريطانيا وفرنسا جزءاً من جهودهما العسكرية لتدمير الدولة العثمانية عقب دخولها الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا.

وعلى الرغم من وعد العرب بمنحهم الاستقلال مكافأة للقوات العربية على المشاركة في الحرب، نصبت بريطانيا وفرنسا نفسيهما بعد مؤتمر باريس للسلام في عام ١٩١٩ دولتي انتداب في الهلال الخصيب. وفي شبه الجزيرة العربية فقد الشريف حسين سلطته التي أقامها حديثاً بوصفه ملكاً أمام قوات الوهابيين الزاحفة بقيادة عبد العزيز آل سعود. وفي عام ١٩٣٢ أسست المملكة العربية السعودية وهي الدولة العربية الوحيدة، إضافة إلى اليمن الشمالي، التي حققت ما يشبه الاستقلال وتفادي الاحتلال الأوروبي المباشر. وحكمت الدولتان حكماً تقليدياً مع سلطة حكومية بالحد الأدنى.

الأحزاب السياسية

بعد إخفاق الثورات العربية المختلفة ضد الاستعمار وأنظمة الانتداب الأوروبية بين عامي ١٩١٩ و١٩٣٢ أصبح الطريق ممهداً أمام ظهور قوى سياسية جديدة بقيادة

(٥٣) محب الدين الخطيب، **المؤتمر العربي الأول** (القاهرة: مطبعة البسفور، ١٩١٣)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

جيل فتي متعلم. وحقيقة أن أقطاراً عربية معينة، هي العربية السعودية واليمن الشمالي والعراق ومصر، نالت الاستقلال السياسي النسبي شجعت هذه القوى الجديدة على عرض برامج عمل غدت وثيقة الصلة بالوطن العربي كله.

وظهرت أولى الملامح العامة لمثل هذا النهج في عام ١٩٣١ أثناء عقد مؤتمر إسلامي في القدس. وكما يشير الاسم كان تجمعاً إسلامياً عقد لإبراز المخاوف الإسلامية المتعلقة بمستقبل فلسطين، ولا سيما الأساليب العدوانية للصهيونية. وقد أرسلت معظم الدول العربية مندوبين عنها. وكانت تلك أول مرة يلتقي فيها مندوبون من المغرب ومصر وشبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب تحت سقف واحد. عقدوا اجتماعاً منفصلاً لمناقشة قضايا عربية صرف وأعلنوا ميثاقاً عربياً جديداً مكوناً من المواد الثلاث التالية:

١ ـ إن البلاد العربية وحدة تامة لا تتجزأ. وكل ما طرأ عليها من أنواع التجزئة لا نقره ولا نعترف به.

٢ ـ توجه الجهود في كل قطر من الأقطار العربية إلى وجهة واحدة، هي استقلالها التام كاملة موحدة، ومقاومة كل فكرة ترمي إلى الاقتصار على العمل للسياسات المحلية والاقليمية.

٣ ـ لما كان الاستعمار بجميع أشكاله وصيغه يتنافى كل التنافي مع كرامة الأمة العربية وغايتها العظمى، فإن الأمة العربية ترفضه وتقاومه بكل قواها. وقرر المندوبون أن يعقدوا في موعد غير محدد في المستقبل مؤتمراً عاماً بمشاركة المنظمات العربية والزعماء البارزين كافة. وعلاوة على ذلك، عبّر المندوبون عن اعتقادهم بأن فيصلاً الأول ملك العراق سيكون راعي برنامجهم الجديد ويقدم له دعمه المعنوي والمادي. غير أن المقاومة البريطانية لفكرة عقد المؤتمر وموت فيصل المفاجىء في أيلول/سبتمبر ١٩٣٣ جعلا الخطة برمتها غير عملية[٥٤].

ومع ذلك كان الحزب السياسي العربي الأول الذي أسس عقب تطبيق نظام الانتداب كنتيجة مباشرة لمؤتمر القدس هو حزب الاستقلال العربي، وقد أسسه في ١٣ آب/أغسطس ١٩٣٢ الناشطون الفلسطينيون الذين كانوا سابقاً أعضاء في جمعية الفتاة وواجهتها التنظيمية حزب الاستقلال الذي لم يستمر طويلاً[٥٥].

---

(٥٤) دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، ص ٦٦٥ ـ ٦٥٧، وأكرم زعيتر، «المؤتمر الإسلامي،» **الحياة**، ١٩٩٤/٦/٢٠.

(٥٥) كان مؤسسو حزب الاستقلال الجديد: عوني عبد الهادي ومحمد عزة دروزة ومعين الماضي وأكرم زعيتر ورشيد الحاج ابراهيم وفهمي العبوشي وصبحي الخضراء وسليم سلامة. والمؤسسون في غالبيتهم العظمى من فلسطين.

وفي حين اقتصرت نشاطات حزب الاستقلال العربي على الميدان السياسي الفلسطيني، إلا أنه كان يطمح إلى العمل من أجل الوحدة العربية والتضامن العربي لتعزيز مركزه في وجه الانتداب البريطاني والاستيطان اليهودي. وأعلن أن مبادئه هي الاستقلال التام للأراضي العربية ووحدتها غير القابلة للتجزئة والطابع العربي لفلسطين بوصفها جزءاً لا يتجزأ من بلاد الشام. ودعت خطة العمل المباشرة إلى إلغاء الانتداب البريطاني وإعلان بلفور، بالاضافة إلى تأسيس نظام حكم برلماني عربي في فلسطين(٥٦).

أسس في آب/أغسطس ١٩٣٣ حزب سياسي قومي عربي آخر هو عصبة العمل القومي في اجتماع عقد في بلدة لبنانية (قرنايل). كان الأعضاء المؤسسون من بلاد الشام والعراق وينتمون إلى المجموعات المهنية ذات الثقافة الغربية من محامين ومدرسين وأطباء ومحررين وصحفيين. وضمت الجمعية التأسيسية أكثر من ثلاثين مندوباً تراوحت أعمارهم بين ٢٤ عاماً و٣٤ عاماً، وأصدرت بياناً تناول بالتفصيل أفكاراً كان قد ورد ذكرها في الميثاق العربي في عام ١٩٣١. وهكذا أسهب البيان في الحديث عن خصائص الاستعمار ومخططاته الشائنة لمقاومة القومية العربية وتحويل فلسطين إلى كيان صهيوني وخلق طبقة من العملاء والمتعاونين مع العدو(٥٧).

حددت عصبة العمل القومي هدفيها الرئيسيين بأنهما:

(١) السيادة المطلقة والاستقلال التام للعرب.

(٢) الوحدة العربية الشاملة. كما أكدت ضرورة تنفيذ برنامج جذري من الإصلاح الاجتماعي ـ الاقتصادي والأخلاقي.

وعلى الرغم من أن العصبة لم تحدد الطبيعة الدقيقة للنظام الذي تطمح إلى تنفيذه، فقد دعت إلى عدم التعاون مع الدول الاستعمارية وإلى الحاجة إلى مقاطعة المواد والسلع التي تنتجها الشركات الأجنبية. وطالبت العصبة بإزالة الحواجز الجمركية بين الأقطار العربية كافة وتأسيس سوق عربية مشتركة وإقامة قاعدة صناعية قوية.

وفي وطن عربي شهد في السنوات الأربعين السابقة أو نحوها نشوء طبقة جديدة من المالكين المتغيبين الذين تقدموا شيئاً فشيئاً نحو قمة الحركة السياسية المحلية،

---

(٥٦) انظر: أكرم زعيتر، «مذكرات حزب استقلالي،» **الحياة**، ٢١/٦/١٩٩٤، ص ٧.

(٥٧) يوسف قزما خوري، معد، **المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩٨٩: دراسة توثيقية**، ط ٢ جديدة وموسعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٩٣ ـ ١٠٠. وتستند المناقشة التالية إلى هذا المرجع الذي يتضمن البرنامج المذكور آنفاً بعنوان: إلى العرب من عصبة العمل القومي.

وكفئة وحيدة قادرة على التفاوض مع الدول الاستعمارية، أرادت العصبة حرمانهم من دعاماته المالية. ولذا اقترحت تطبيق الإصلاحات الزراعية بإلغاء الاقطاع وتحديد الملكية، بحيث يعزز النمو وتشجع الاستثمارات الجديدة في المناطق الريفية. وفي الحقلين الثقافي والاجتماعي أكدت العصبة ضرورة رعاية «الوعي القومي العربي» مقابل الانتماءات العائلية والطائفية والاقليمية. كما أبرزت الحاجة إلى سياسات جديدة مصممة لتحسين وضع المرأة ومستويات معيشة الفلاحين والعمال والبدو.

ولعل ما هو جدير بالملاحظة في هذه الوثيقة الأخلاقية السائدة في آرائها وأحكامها. وبصرف النظر عن الحض على الإيثار والمفاداة بالنفس والاستقامة والامتناع عن التعاون مع نظام الانتداب، أوردت الوثيقة المقامرة وتناول المشروبات الكحولية والانغماس في الملذات بوصفها تستحق التوبيخ أخلاقياً، وأنها مناقضة لقيم أمة عربية متجددة. ولهذا الغرض رفعت استعمال العربية الأدبية المحكية في الحياة اليومية إلى مرتبة أعلى من المواطنة الحقيقية. وهكذا فإن رابطة اللغة هي المادة المعنوية المعززة للوحدة العربية.

كسب هذا الحزب بعض الشعبية في عقد الثلاثينيات ولمع زعيمه المحامي السوري عبد الرزاق الدندشي فترة وجيزة حتى وفاته المفاجئة في عام ١٩٣٥، إلا أن الحزب بقي منظمة نخبوية اقتصرت على الهلال الخصيب كميدان رئيس لعملياته ولم يستمر بعد عام ١٩٤٠. واتهمه نقاده بالاستسلام لإغراء المناصب الحكومية التي عرضها زعماء منافسه المحلي من الكتلة الوطنية.

أثناء الفترة نفسها نشأت جمعيتان مشابهتان، إلا أنهما سريتان، هما جمعية التحرير العربية والحزب القومي العربي[٥٨]. كانت الجمعية الأولى بنت فكر المحامي اللبناني فريد زين الدين (ولد عام ١٩٠٧) ذي الثقافة الغربية. التقى من أجل تنظيم الجهود مع المدرس الفلسطيني والمؤرخ درويش المقدادي[٥٩] ونافع شلبي، وهو سوري من حلب وتخرج في المدارس الألمانية. وانضم اليهما في أوائل عقد الثلاثينيات قوميون يحملون أفكاراً مماثلة في سوريا ولبنان والعراق وفلسطين. وقد نظم الحزب على أساس خلايا صغيرة ترتبط كل خلية مباشرة باللجنة التنفيذية التي ضمت إضافة إلى المؤسسين الأصليين الضابط العراقي محمود الهندي والكاتب الفلسطيني واصف كمال. وكان

(٥٨) إن المعلومات عن أصول جمعية التحرير العربية ونشاطاتها لا تزال قليلة نوعاً ما ومحاطة بالغموض. انظر مثلاً: **Philip S. Khoury,** ***Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*** **(London: I. B. Tauris, 1987), pp. 401-406.**

(٥٩) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

هيكل الحزب القومي العربي ونمط عملياته يستندان إلى حد كبير إلى حزب «الفتاة» الذي لم يعد له وجود، وكان في عام ١٩٢٠ يريد الإبقاء على طابعه السري، فشكل منظمة جبهوية للتعامل مع المسائل السياسية المباشرة للدولة السورية تحت حكم فيصل. ووسع الحزب هذا الطابع ليضم أكبر عدد من الأقطار العربية. كما طور وسيلة أخرى صممت للتغلغل في الجمعيات والأندية المؤسسة حديثاً التي لها برامج قومية عربية. وهكذا كان الحزب ذا أثر في تأسيس عصبة العمل القومي في عام ١٩٣٣ وتأسيس نادي المثنى في بغداد في عام ١٩٣٥. وقد جمع نادي المثنى معاً قوميين عرباً ملتزمين من العراق وأقطار عربية أخرى.

وفضلاً عن ذلك، وضع الحزب لأعضائه برنامج تثقيف عقائدي في شكل كتيبات ونشرات، أشهرها كتيب عرف بـ **الكتاب الأحمر** بسبب لون غلافه. وقد وضع الكتاب بوصفه جهداً مشتركاً وهدف إلى التعبير الأكثر وضوحاً عن برنامج قومي عربي. وبعد فترة صمت طويلة لمح قسطنطين زريق، في سرده منجزات حياته، إلى المساهمة التي قدمها مع ناشطين قوميين عرب آخرين، وإلى **الكتاب الأحمر** «الذي اشتركت في وضعه مع فريق من إخواني المؤمنين بالقومية العربية والعاملين لها، والذي غدا دستور تيار قومي انبث في عدد من البلاد العربية وكان له دعاته وجنوده الذين قضى بعضهم في ساحات النضال وبقي البعض الآخر أمناء له ملتزمين بمبادئه ومعتزين به وبها»(٦٠).

يبدو أنه بعد تأسيس عصبة العمل القومي اندمجت جمعية التحرير العربية(٦١) أو نسقت نشاطها مع منظمة سرية عربية أخرى أسست على الأرجح في عام ١٩٣٤. لم يكن لهذه المنظمة اسم معين، غير أنها عرفت بمجموعة الكتاب الأحمر، وهو الكتاب نفسه المذكور آنفاً. وكان تكوينها الاجتماعي ومدى أعمار أعضائها يشبهان عصبة العمل القومي وجمعية التحرير العربية. وعلاوة على ذلك، بقي مسرح عملياتهما يقتصر تقريباً على آسيا العربية على الرغم من انضمام بعض المثقفين والشخصيات من شمال أفريقيا إلى صفوفهما. كانت وجهة نظر أعضائهما علمانية وحديثة حيث تمثل العقيدة القومية الأولوية بالنسبة إلى الانتماءات الأخرى كافة بما فيها الدين. وفضلاً عن ذلك، عقد الجميع آمالهم على العراق في قيادة الحركة القومية العربية وتقديم الدعم المعنوي والمالي إلى جمعياتها المنظمة.

---

(٦٠) قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٦١) المعلومات التالية عن الحزب القومي العربي تستند إلى دراسة غير منشورة تكرم بإعارتي إياها زميلي د. رغيد الصلح بعنوان: «The Arab Nationalist Movement in the Thirties».

وفي هذا المعنى، قامت فكرة التنظيمين السريين على خطة التسلل إلى الجمعيات الأخرى والتأثير في الأحداث والقادة وليس خلق تيار شعبي على نطاق واسع. وراح مفكروهما وأعضاؤهما ينضمون إلى مؤسسات الدولة وينسحبون منها، واضطروا إلى التراجع عن نقائهم الحزبي الأولي بالتكيف مع برامج الشخصيات المحلية والسياسات الاقليمية. وكما رأينا فقدت عصبة العمل القومي صدقيتها بعد موافقة قادتها على استغلالهم من أجل حسابات قصيرة الأمد لوجهاء سوريين مثل شكري القوتلي. ويبدو أن جمعية التحرير العربية عانت المصير نفسه، في حين أن الحزب القومي العربي الذي قاده في مراحل مختلفة كاظم الصلح من لبنان ويونس السبعاوي من العراق وقسطنطين زريق من سوريا أصاب نجاحاً أفضل من الحزبين الآخرين حتى لقي نهايته المثيرة في انتفاضة ١٩٤١ في العراق.

كانت هذه الانتفاضة في مستهلها ذات بعد عراقي صرف ارتكز إلى مظالم أربعة ضباط في الجيش ضد السياسات البريطانية[٦٢]. وكان هؤلاء الضباط الذين عرفوا بالمربع الذهبي قد شكلوا أصلاً تحالفاً مع الملك غازي الذي خلف فيصل الأول وعرف بميوله القومية العربية. غير أن غازي لقي حتفه في حادث وهو يقود سيارته بسرعة كبيرة في ٤ نيسان/أبريل ١٩٣٩. وأدت وفاته المفاجئة إلى اتهامات بتدبير مؤامرة بريطانية للتخلص من ملك شاب أراد بناء جيش قوي وأسهم بنشاط في تشجيع القادة والتجار الكويتيين المعارضين على المطالبة بضم الكويت إلى العراق. ويثبت بيان صدر في عام ١٩٣٨ صحة أن بعض الشخصيات والمنظمات السياسية الكويتية كانت تضمر فكرة الضم هذه[٦٣].

وقد حكمت أسرة الصباح الكويت في الحقبة قبل الحرب العالمية الثانية بمشاركة نخبة من التجار جمعوا ثروتهم من تجارة اللؤلؤ والتجارة العامة والتهريب. إلا أن اكتشاف النفط في عام ١٩٣٨ واحتمال سيطرة الدولة على مصدر الثروة الجديد أديا إلى مطالبة التجار بالتمثيل وبنظام برلماني مناسب. وعلى الرغم من أن هذه الحركة من أجل الإصلاح سبقت اكتشاف النفط في الكويت، إلا أنها تصاعدت في عام ١٩٣٨ وتوجت بانتخاب التجار مجلساً تشريعياً اضطر حاكم البلاد إلى قبوله في حينه. وسيطرت على المجلس الكتلة الوطنية وهي حزب يمثل التجار والمثقفين الكويتيين.

---

(٦٢) صلاح الدين الصباغ وكامل شبيب ومحمود سلمان وفهمي سعيد. للاطلاع على وجهات نظرهم ونشاطاتهم، انظر: صلاح الدين الصباغ، **فرسان العروبة في العراق** (بغداد: الشباب العربي، ١٩٥٦).

(٦٣) انظر: فلاح عبد الله المديرس، **ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت، ١٩٣٨ ـ ١٩٧٥** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

وشرع المجلس قانوناً أساسياً خول أعضاءه ممارسة السيطرة التامة على شؤون الميزانية والأمن العام والتعليم. وهكذا أكد المجلس أن «الأمة» وليس الأسرة الحاكمة هي مصدر السلطة الأساسي. وخلافاً لتوقعات الحاكم حققت الكتلة الوطنية نصراً مدوياً أدى إلى حل المجلس النيابي الثاني في آذار/مارس ١٩٣٩[٦٤] قبل فترة قصيرة من موت الملك غازي. وكان نواب المجلس القياديون وهم عبد الله حمد الصقر وسليمان العدساني وعبد اللطيف الغانم قد انضموا إلى صفوف الحزب القومي العربي أثناء إقامة الصقر والعدساني في سوريا والعراق. وقد أعجبا بخاصة بالنشاطات الثقافية للنادي العربي في دمشق ونادي المثنى في بغداد، وهما جمعيتان أماميتان للأحزاب القومية العربية السرية[٦٥].

بعد أن حل حاكم الكويت أحمد الجابر (١٩٢١ ـ ١٩٥٠) المجلس رفض أعضاؤه الامتثال لرغباته، بل ان سليمان العدساني أحد ناشطي الحزب القومي العربي كان قد وزع عريضة ليقوم أعضاء المجلس بتوقيعها تدعو الملك غازي إلى ضم الكويت إلى العراق. قبض على العدساني وأودع السجن، مما دفع زميله عبد الله الصقر إلى الهرب إلى العراق. وقد انضم معارضون كويتيون آخرون إليه في العراق ولقوا الترحيب في صفوف انتفاضة رشيد عالي الكيلاني في عام ١٩٤١.

على الرغم من أن العراق لم يقدم أكثر من الدعم الكلامي للمعارضين الكويتيين[٦٦]، إلا أن نفوذه ومطالبه السياسية استمرت تلقي ظلالها على الشؤون الكويتية طوال بقية القرن العشرين. أما المجلس التشريعي فكان سابقة حذا حذوها آخرون في الكويت والخليج وأدت إلى نشوء أول منظمة قومية عربية حديثة في المشيخة القديمة. وهكذا بعد فترة قصيرة من تأسيس المجلس أنشأ بعض أعضائه «كتلة الشباب الوطني» التي تلخص مبادئها وأهدافها ما دعت إليه عصبة العمل القومي وكذلك الحزبان السريان الآخران. كما أن كتلة الشباب تبنت قضية فلسطين بوصفها مشكلة داخلية كويتية معتبرة أن فلسطين والكويت تمثلان جزءاً لا يتجزأ من أمة عربية غير قابلة للتجزئة[٦٧].

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٩.

(٦٥) انظر الهامش رقم (٦١).

(٦٦) Jill Crystal, *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar,* Cambridge Middle East Library; 24 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), pp. 53-54.

(٦٧) المديرس، **ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت، ١٩٣٨ ـ ١٩٧٥**، ص ٩ ـ ١٢.

أما بالنسبة إلى العراق ودور الحزب القومي العربي، فكانت الأحداث السياسية أكثر تعقيداً لأن العراق، خلافاً للكويت، كان مستقلاً اسمياً وله نظام برلماني وحياة سياسية حزبية أقوى، وبعد موت الملك غازي أصبح العراق تحت سيطرة عبد الإله، الوصي على العرش، ونوري السعيد، الضابط السابق في الجيش العثماني الذي كان رئيس الوزراء آنذاك. كان الضباط الأربعة المذكورون آنفاً مقربين من الملك غازي، وأثار موته المفاجىء شكوكهم في سياسات بريطانيا في العراق والوطن العربي. وكشف نوري السعيد والوصي عن تعاطفهما مع بريطانيا بتنفيذ الالتزام بانضمام العراق إلى بريطانيا في حربها مع ألمانيا بموجب المعاهدة الانكليزية ـ العراقية لعام ١٩٣٠. وأضاف وصول الزعيم الفلسطيني الحاج أمين الحسيني إلى بغداد في ١٦ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٣٩ بعداً عربياً جديداً إلى الحياة السياسية العراقية المحلية. كان الحاج أمين الحسيني (١٨٩٥ ـ ١٩٧٤) قد أصبح بحلول ذلك الوقت شخصية أسطورية مثل، بوصفه الزعيم الديني للمجلس الإسلامي الأعلى ورئيس الهيئة العليا في فلسطين، المقاومة الفلسطينية ضد السياسات البريطانية والصهيونية. وعقب ثورة عام ١٩٣٦ في فلسطين حلت السلطات البريطانية الهيئة العربية العليا وهرب الحاج أمين إلى لبنان في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٧. وكان قد تولى دوراً مهماً في تنظيم مؤتمر عربي في بلودان في سوريا. جمع مؤتمر بلودان الذي عقد في ٨ ـ ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٧ مندوبين من أنحاء الوطن العربي كافة. وكان هدفه الوحيد مناقشة وسائل إنقاذ فلسطين من «السقوط فريسة الصهيونية التوسعية التي تدعمها بريطانيا»[٦٨]. مثل المشاركون في المؤتمر الآراء القومية العربية المختلفة، غير أنها اتفقت كلها على أن فلسطين جزء لا يتجزأ من الأمة العربية وينبغي أن تمنح الاستقلال. وقد بلغ مجموع المندوبين نحو ٥٢٤ مندوباً رسمياً وغير رسمي، وترأس المؤتمر رئيس الوزراء العراقي السابق ناجي السويدي، في حين انتخب الحاج أمين الحسيني رئيساً فخرياً للمؤتمر في غيابه. مثل هذا المؤتمر بعد مؤتمر القدس عام ١٩٣١ أكبر تجمع للقوميين العرب الذين وجدوا في قضية فلسطين دافعاً قوياً لتوحيد جهودهم بصرف النظر عن الخلافات المحلية والمشاكل الاقليمية. وفي حين كان الحاج أمين الحسيني قد نظم المؤتمر الإسلامي في القدس عام ١٩٣١، فإنه لم يحضر شخصياً مداولات المندوبين العرب الذين عقدوا في العام نفسه مؤتمراً مستقلاً. وفي هذا المعنى ليس دقيقاً وصف الزعيم الفلسطيني بأنه قومي عربي. كانت محنة الشعب الفلسطيني تحرك التزاماته العقائدية على نحو خاص ويمازجها اتجاه إسلامي اتخذ أحياناً طابعاً عربياً.

(٦٨) انظر: **المؤتمر العربي القومي في بلودان، ١٩٣٧**، عني بجمعه وتدقيقه فؤاد خليل مفرج (دمشق: مكتبة عرفة، ١٩٣٧)، ص ١. هذا الكتاب مجموعة وثائقية لوقائع مؤتمر بلودان.

وهكذا كان أقرب إلى شخصيات مثل شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)، الوجيه اللبناني والعثماني السابق، ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي أصبحت مجلته **المنار** تدعو إلى نظرة عالمية إسلامية متشددة.

ومع ذلك استقبل الحاج أمين لدى وصوله إلى العراق في عام ١٩٣٩ كبطل للمقاومة العربية ضد الاحتلال البريطاني والسياسات الصهيونية. وعلى الرغم من أنه تعهد بالامتناع عن ممارسة النشاط السياسي أثناء وجوده على الأراضي العراقية، فقد انخرط فوراً تقريباً في صراع القوى الداخلي بين رشيد عالي الكيلاني (١٨٩٢ ـ ١٩٦٥) والوصي، وأقنع الحاج أمين الضباط الأربعة دعم الكيلاني الذي وجد مع الزعيم الفلسطيني فرصة في الحصول على الدعم من ألمانيا. وفي ١ نيسان/أبريل ١٩٤١ وضع العراق تحت الحكم العسكري المباشر وأصبح الكيلاني رئيس الوزراء. غير أن أي دعم ألماني فعال لم يصل، وأعاد البريطانيون احتلال العراق بإرسال قوة آلية حشدت في فلسطين واجتازت الصحراء إلى العراق في أوائل أيار/مايو. ونتيجة لذلك لم يعد الجدل حول حق الجيش البريطاني في المرور عبر العراق مسألة ذات بال.

لعب الحزب القومي العربي دوراً صغيراً، ولكنه مهم في الأحداث التي أدت إلى الاحتلال البريطاني الثاني للعراق. كان رئيس الحزب في عام ١٩٣٩ هو المحامي العراقي يونس السبعاوي (١٩١٠ ـ ١٩٤٢) الذي برز كعضو قيادي للانتفاضة وعين وزيراً للاقتصاد في الحكومة التي لم تستمر طويلاً في أيار/مايو ١٩٤١. كما أنه في حين سعى الحاج أمين والكيلاني للحصول على مساعدة ألمانيا ولجأ كلاهما إليها بعد إخفاق الانتفاضة، حاول السبعاوي إقناع الحكومة السوفياتية بدعم القضية القومية العربية. وباءت جهوده بالفشل نتيجة انحياز الاتحاد السوفياتي إلى الحلفاء في حربهم ضد ألمانيا. وقد ألقي القبض عليه مع ثلاثة من العقداء الأربعة وحوكموا وأعدموا في عام ١٩٤٢. أما العقيد الرابع، صلاح الدين الصباغ، فقد ألقي القبض عليه لاحقاً وأعدم في عام ١٩٤٥.

أثارت أحداث العراق السخط والإحباط في أنحاء الوطن العربي وعدت تعبيراً عن تيار قومي عربي متنام. وفي ٢٩ أيار/مايو ١٩٤١ صدر التصريح التالي عن أنتوني ايدن، وزير الخارجية البريطاني: «ان لهذه الدولة تقليداً طويلاً من الصداقة مع العرب وهي صداقة أثبتتها الأفعال وليس الكلمات فحسب. لقد قطع العالم العربي خطوات كبرى منذ التسوية التي تم التوصل إليها في نهاية الحرب الأخيرة. ويرغب كثيرون من المفكرين العرب في أن تتمتع الشعوب العربية بدرجة من الوحدة أكبر مما هي عليه حالياً. ولتحقيق هذه الوحدة يأملون في الحصول على دعم منا. ويبدو لي طبيعياً وصحيحاً تعزيز الصلات الثقافية والاقتصادية بين الأقطار العربية والصلات السياسية

أيضاً. إن حكومة صاحبة الجلالة من جانبها ستمنح دعمها التام لأي مشروع يلقى القبول العام»[69].

وفقاً لروجر لويس، فإن هذا التصريح صدر على خلفية الهزائم العسكرية البريطانية في الصحراء الغربية بشمال أفريقيا و«احتمال تحقيق اختراق ألماني في الهلال الخصيب يعني فقد النفط في العراق»[70].

منذ منتصف عقد العشرينيات ارتبطت الحملة من أجل الوحدة العربية بمسألة إعادة الخلافة الإسلامية بعد أن ألغاها أتاتورك في عام ١٩٢٤.

وبدت المسألة مبالغاً فيها وأكبر من أهميتها العملية في التنافس بين الأقطار العربية الثلاثة، العراق والعربية السعودية ومصر. وبحلول أوائل عقد الثلاثينيات بدأت مسألة الخلافة تخبو وتراجعت بعيداً عن الأضواء[71]. وحلت محلها مع مضي العقد مخططات وضعت لتقوية الروابط بين البلدان العربية تراوحت بين تحالف سياسي للدول العربية المستقلة واتحاد عربي أكثر ثباتاً. وفي تلك الفترة شرع الكتّاب والسياسيون والصحفيون المصريون بتبني مواقف أكثر إيجابية نحو القومية العربية. وعلاوة على ذلك، مع ازدياد المطالبة بالاستقلال في أقطار شمال أفريقيا، أصبحت مصر ملتقى القادة المغاربة الهاربين من الملاحقة أو الساعين إلى تعبئة الرأي العام العربي لتأييدهم. وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية أصبحت مصر زعيمة الوطن العربي الذي كان يعج باقتراحات وأفكار تتعلق بالوحدة والتضامن على المستويين الرسمي وغير الرسمي.

على المستوى الرسمي توجت هذه الحركة بتأسيس جامعة الدول العربية في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥. عدت الدول المؤسسة السبع مستقلة في الميدان الدولي وهي مصر والسعودية والعراق وسوريا ولبنان واليمن وشرق الأردن (سمي لاحقاً المملكة الأردنية

---

(٦٩) Anthony Eden, *Freedom and Order; Selected Speeches, 1939-1946* (London: Faber and Faber, [1947]), pp. 104-105.

(٧٠) Wm. Roger Louis, *The British Empire in the Middle East, 1945-1951: Arab Nationalism, the United States, and Postwar Imperialism* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 123.

(٧١) على الرغم من أن فاروق ملك مصر (١٩٣٦ ـ ١٩٥٢) نظم حملة دعاية لترويج مطالبته بالخلافة في نهاية عقد الثلاثينيات إلا أن جهوده كانت «حدثاً هامشياً في تطور علاقات مصر الاقليمية». انظر: Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Redefining The Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge Middle East Studies; 2 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), pp. 158-163.

الهاشمية). وبين عام ١٩٥١، تاريخ استقلال ليبيا، وعام ١٩٧٧ انضمت أربع عشرة دولة عربية مستقلة أخرى. ومثلت منظمة التحرير الفلسطينية فلسطين التي اعتبرت دولة مستقلة. وقبلت بعض الدول التي لم تكن عربية تماماً، مثل الصومال وجيبوتي، بناء على طلبها في عامي ١٩٧٤ و١٩٧٧ على التوالي. واعتبرت الجامعة منظمة شاملة هدفها الرئيس دعم التعاون الاقتصادي والثقافي والسياسي بين الدول الأعضاء فيها. وهكذا أعاد ميثاقها تأكيد سياسة كل دولة عربية ووحدتها الاقليمية في حين ترك الباب مفتوحاً، في الوقت نفسه، للمزيد من التعاون.

لقد مثلت جامعة الدول العربية الدرجة القصوى من التنسيق العربي كما تصورته الدول التي لكل منها أولويات وسياسات مختلفة، كما دل إنشاؤها، خصوصاً في البداية، على المدى الأقصى الذي يمكن أن توافق عليه أو أن تسمح به الدول الاستعمارية مثل بريطانيا العظمى. وعلى الرغم من أن بريطانيا لم تكن طرفاً في مداولات الدول المؤسسة السبع، إلا أن الدبلوماسيين البريطانيين العاملين في القاهرة اهتموا كثيراً بتوجيه تلك المناقشات نحو صيغة مخففة من الوحدة العربية(٧٢)، إذ كانت بريطانيا ما تزال الدولة المنتدبة في فلسطين. وفضلاً عن ذلك كانت دولتان مؤسستان هما مصر والعراق، علاوة على شرق الأردن، مرتبطتين مع بريطانيا بمعاهدات تحالف. وكانت المنشآت والقوات العسكرية البريطانية تشاهد في كل مكان وتغطي منطقة استراتيجية تشمل السودان ومصر وفلسطين والأردن والعراق وليبيا، بالإضافة إلى منطقة الخليج العربي الممتدة من عدن إلى الكويت. وكانت السعودية لا تزال تتلقى معونة بريطانية لتعويضها من خسائر إيرادات الحج بسبب الحرب. غير أن الولايات المتحدة دفعت نصف الإعانة البالغة ٤ ملايين استرليني سنوياً وكانت شركاتها النفطية على وشك تحويل المملكة الصحراوية إلى أغنى دولة في الوطن العربي. وهكذا شكلت المنافسات العربية والمصالح الاستعمارية البريطانية أساس المداولات التي أدت إلى تأسيس جامعة الدول العربية في شكلها الحالي. غير أن مجرد تأسيسها مهد السبيل أمام اتجاهين قويين هيمنا على الحياة السياسية العربية في العقدين التاليين هما دور مصر المركزي في مستقبل القومية العربية، والسعي من أجل الوحدة عبر الوطن العربي ككل.

(٧٢) انظر على سبيل المثال: Yehoshua Porath, *In Search of Arab Unity, 1930-1945* (London: Frank Cass, 1986), chaps. 4-5.

الفصـــل الرابــع

تثقيف الأمة: ساطع الحصري

لعل ساطع الحصري (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨) كان موضوع تمحيص علمي مركز وخلافات فكرية أكثر من أي مفكر قومي عربي آخر. وتشهد الدراسات المنشورة عن سيرته ومؤلفاته، في الغرب والوطن العربي، على دوره المركزي في إيجاز المرحلة السياسية للقومية العربية وتحولها إلى حركة اجتماعية واسعة النطاق(١). ويبرر ويليم ل. كليفلاند تكريس دراسة في حجم كتاب لهذا الموضوع بقوله إن الحصري بوصفه «مربياً ومنظراً ومؤلفاً غزير الإنتاج ومحاضراً وصديقاً حميماً للملك فيصل مارس نفوذاً واسعاً على آراء المثقفين العرب في العقود التي تلت الحرب العالمية الأولى»(٢). ويذهب بسام الطيبي إلى أبعد من ذلك، إذ ينسب إلى فكر الحصري مدلولات أوسع قائلاً إنه كان لكتابات الحصري «تأثير كبير على التطورات في الشرق الأوسط»(٣).

---

(١) يبرز مؤلّفان عن ساطع الحصري بسبب طبيعتهما الشاملة وتقويماتهما النقدية: الأول عبارة عن تقويم متعاطف نسبياً ووصفي عموماً. انظر: William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist; Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri,* Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), and Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry,* trans. and edited by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett (London: Macmillan, 1981).

وقد نشر الكتاب الثاني أصلاً باللغة الألمانية في عام ١٩٧١. وعلى الرغم من أن مداه النظري أوسع من كتاب كليفلاند إلا أنه يتسم بالنقد الشديد لمؤلفات الحصري ودوره كمفكر قومي عربي. انظر أيضاً: Lorne M. Kenny, «Sati' al-Husri's Views on Arab Nationalism,» *Middle East Journal,* vol. 17, no. 3 (Summer 1963), pp. 231-256.

وانظر أيضاً وقائع ندوة عقدت مؤخراً بمناسبة مرور ثلاثين عاماً على وفاة ساطع الحصري: **ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، وتاتيانا تيخونوفا، **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**، ترجمة توفيق سلوم (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧).

(٢) Cleveland, Ibid., p. ix.

(٣) Tibi, Ibid., p. 173.

يجدر بالذكر أيضاً أن الطيبي ينتقد الحصري لأنه نسب إلى الأفكار حياة خاصة بها.

ولد ساطع الحصري في صنعاء، عاصمة اليمن، في عام ١٨٧٩. وقدم أبوه محمد هلال أصلاً من مدينة حلب في شمال سوريا. وكان عندما ولد ابنه قاضياً بارزاً في الجهاز الإداري العثماني. وبعد فترة قصيرة في اليمن عمل في بعض الولايات العثمانية الأخرى ومنها طرابلس في ليبيا. تخرج ساطع الحصري في عام ١٩٠٠ في الكلية الملكية في اسطنبول بعد سبع سنوات من الدراسة الثانوية والعليا. وكانت الكلية مؤسسة علمانية تقدم برنامجاً تعليمياً واسعاً صمم لإعداد الطلبة للانضمام إلى سلك الخدمة المدنية. وهكذا درس الحصري التاريخ واللغة الفرنسية والرياضيات والعلوم الطبيعية(٤). غير أنه بدلاً من الانضمام إلى سلك الخدمة المدنية فضل قضاء السنوات الخمس اللاحقة عقب تخرجه مدرساً للعلوم الطبيعية في المدارس الثانوية. وأثناء تلك الفترة نشر كتباً مدرسية في علم الحيوان والزراعة وعلم النبات اعتمدتها المدارس في أنحاء السلطنة العثمانية. وانضم بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٨ إلى السلك الإداري العثماني قائمقاماً في قضاء كوسوفو في البلقان. جعلته الطبيعة الفاسدة وغير الكفوءة للجهاز الإداري العثماني يتصل مباشرة بأعضاء المنظمة السرية «لجنة الاتحاد والترقي». وعندما قامت اللجنة بثورة ١٩٠٨ عاد الحصري إلى اسطنبول ليبدأ مهنة جديدة بنشر المجلات التي تشرح النظريات الحديثة في التربية وضرورة إصلاح نظام التعليم العثماني. وحصل بفضل آرائه الحديثة على وظيفة مدير معهد إعداد المعلمين في اسطنبول وهو منصب تولاه إلى عام ١٩١٢. وفي تلك الفترة قرر زيارة باريس وسويسرا ليطلع على أحدث طرق إعداد المعلمين. وعلى الرغم من نشوء عدة جمعيات عربية في العاصمة العثمانية بقي مخلصاً بثبات للامبراطورية وهويتها الشاملة(٥). وكان أقرب زميل له في تلك الفترة الكاتب العثماني توفيق فكرت (١٨٦٧ ـ ١٩١٥). وبحلول عام ١٩١١ كان ساطع الحصري قد برز بوصفه أحد المربين الحديثين الرئيسيين في البلدان العثمانية. وظهر تأثيره كعثماني ليبرالي في نزاع لقي دعاية واسعة نشب بين الأندية المشاركة في المناقشة وفي الصحافة بينه وبين ضياء غوكالب (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤) المؤسس الروحي للقومية التركية فيما بعد. افترض غوكالب فكرة التركية كعقيدة أكثر

---

(٤) البيانات عن ساطع الحصري في هذا القسم تستند عموماً إلى: المصدر نفس، ص ٩٢ ـ ٩٦؛ Cleveland, Ibid., pp. 12-33; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939: Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 311-312, and

خلدون ساطع الحصري، «مقدمة،» في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص أ ـ ل.

(٥) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), p. 405.

فعالية من العثمانية الليبرالية أو الإسلامية في حقبة النهوض العثماني الجديدة. وأكد مفهوم التركية ماضي الأتراك المجيد في الفترة التي سبقت اعتناق الإسلام، وحدد بذلك هوية قومية تركية منفصلة مقابل الهوية الإسلامية الأحدث أو المزيج المحير من الولاءات العثمانية. وعلى النقيض منه رفض الحصري هذه المفاهيم القومية نتيجة إيمانه بتربية ليبرالية موجهة لرعاية صفات الفرد ضمن امبراطورية عثمانية مؤلفة من جماعات مختلفة. وربما أصبح الحصري بحلول ذلك الوقت مؤيداً لحزب الحرية والائتلاف ودعوته للامركزية، إلا أنه قطع خطوة أبعد بتأكيد الاعتقاد بأنه عندما يشرع في عملية التحديث لا بد من أن تكون شاملة ومستمرة وتنفذ بعزم لا يلين(٦). وبعد حوالى أربعين عاماً عندما ألقى سلسلة محاضرات في الجمعية الجغرافية المصرية في عام ١٩٤٨ عن تكوين الفكرة القومية، كرس محاضرة كاملة لعصر ما بعد عبد الحميد ونشوء القومية التركية. ولذا يمثل عرضه آراء شاهد عيان ومشارك في الأحداث والمناظرات التي انتهت بانهيار أحد أمتن الهياكل الامبراطورية في العالم. وفي رأيه أن التيارات السياسية السائدة بين النخبة الحاكمة العثمانية انقسمت إلى ثلاث فئات: العثمانية، والإسلامية، والتركية. وارتبط كل تيار بأسماء طلعت وأنور وجمال على التوالي(٧).

وقد كون هؤلاء الثلاثة ما أصبح يعرف بثالوث حزب الاتحاد والترقي. وليس بعيد الاحتمال افتراض أن العثمانية التي مثلها طلعت باشا (١٨٤٧ ـ ١٩٢١) وأيدتها شرائح كبيرة من النخبة المثقفة العربية إلى أن سقطت الامبراطورية هي الفئة التي مال الحصري إلى تحبيذها. ومن الناحية الأخرى، أصبح زعيم عربي عثماني بارز آخر هو شكيب أرسلان(٨) الذي دعا إلى الإسلامية الشاملة صديقاً مقرباً من أنور باشا في تلك المرحلة. ولذا في حين مضى الحصري في تبني القومية كعقيدة حديثة ناضجة، تمسك أرسلان بمفهوم أكثر تقليدية للإسلامية ببعد عربي في عقدي العشرينيات والثلاثينيات(٩).

وباندحار الامبراطورية العثمانية واحتلال القوات البريطانية والفرنسية واليونانية والإيطالية عاصمتها (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٨) بدأ العرب وأبناء الأقليات الأخرى

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٩ ـ ٤١١.

(٧) الحصري، المصدر نفسه، القسم ١، ص ٥ ـ ٧٣١ و٥ ـ ٧٣٦.

(٨) انظر: شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٢١ ـ ٢٢٦ و٢٣٦ ـ ٢٩٢.

(٩) للاطلاع على آراء شكيب أرسلان، انظر: William L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism,* Modern Middle East Series (Austin, Tex); no. 10 (Austin: University of Texas; London: Al-Saqi Books, 1985).

يغادرون اسطنبول. وفي أوائل حزيران/يونيو ١٩١٩ انضم الحصري إلى النازحين وتوجه إلى دمشق التي كانت قوات عربية وبريطانية قد حررتها في عام ١٩١٨. وبعد شهر واحد من وصوله عينته حكومة فيصل الوطنية أول مدير للتعليم العام ثم وزيراً للمعارف. وأرسلته الحكومة السورية بصفته هذه للتفاوض مع القائد الفرنسي غورو بشأن إنذاره إلى فيصل. وقد أخفقت مهمته، وتقدم الجيش الفرنسي ليفكك الحكومة العربية الناشئة في دمشق.

كرس الحصري طاقاته في الأشهر القليلة التي أمضاها في دمشق لقضية إقامة نظام تعليمي حديث ونشر مفهوم القومية العربية العلماني. وتعززت الصداقة الحميمة بينه وبين فيصل أثناء نفيهما المشترك عقب انهيار الحكومة العربية المستقلة الأولى في سوريا. وقبل أن ينضم إلى فيصل بصفته ملك العراق توجه إلى روما وزار مصر للاطلاع على نظامها التعليمي. وبعدما كان قد زار مصر في مناسبة سابقة عندما كانت ثورة ١٩١٩ في أوجها، أصبح متيقناً أن مصر ستصبح مركز الحركة العربية من أجل الوحدة والتحديث.

منح الحصري في العراق، بعد تنصيب فيصل ملكاً للدولة الحديثة التأسيس وتثبيت موقع بريطانيا بوصفها سلطة الانتداب، فرصة للعمل بوظيفة مدير المعارف عام (١٩٢٣ ـ ١٩٢٧) لإصلاح نظام التعليم الابتدائي والثانوي كله[١٠].

وساعدته طاقته التي لا تفتر وخبرته الواسعة في تذليل عقبات كثيرة أحدثتها البيروقراطية البليدة والانقسامات الطائفية والحسد الشخصي. وكانت صداقته الشخصية للملك فيصل مصدر قوة رعاه ليطبق إصلاحاته ويبطل بقدر الإمكان تأثير الإشراف والتدخل البريطانيين[١١]. وأثناء تلك السنوات حدّث نظام التعليم العراقي وأداره وفق قواعد صارمة وتعليمات دقيقة وجعله أداة للتجديد القومي. وأصبحت العربية لغة التعليم في المدارس الابتدائية كافة، ولم تدرس الإنكليزية إلا كلغة أجنبية في المراحل الأعلى. وسعى لرفع المستويات في مواضيع التدريس كافة، وعين لهذا الغرض أفضل المدرسين. وهكذا عين درويش المقدادي في عام ١٩٢٤ وأنيس النصولي وعبد الله المشنوق وجلال زريق، وكلهم تخرجوا في الجامعة الأميركية في بيروت، لتدريس

---

(١٠) ساطع الحصري [أبو خلدون]: **مذكراتي في العراق**، ٢ مج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، مج ١: **١٩٢١ ـ ١٩٤١**، ص ١٧ ـ ٢٢، **وآراء وأحاديث في القومية العربية**، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ٧، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٢ ـ ١٥ و٦٩ ـ ٧٣.

(١١) تجد تفاصيل نشاطاته في: الحصري، **مذكراتي في العراق**، مج ١: **١٩٢١ ـ ١٩٤١**، ص ١٨٣ ـ ٢٤٧.

التاريخ والرياضيات وطرق التربية في المدارس الثانوية ومعاهد إعداد المعلمين[١٢]. كما أنه حاول سد الفجوة بين الطائفتين السنية والشيعية في العراق بتبني نهج مرن نحو التفسيرات المختلفة لقواعد شرعية إسلامية معينة. وقد فعل ذلك بوضع كتاب مدرسي يبرز نواحي الشبه الكثير بين التعاليم الشرعية الشيعية والسنية[١٣].

تمتع ساطع الحصري بقدر واسع من الاستقلال في عمله مديراً عاماً للمعارف، وعرف كيف يوسع هذه الصلاحية لتطبيق نظام تعليمي حديث، وفي الوقت نفسه سعى لجعل القومية العربية جزءاً لا يتجزأ من المناهج المدرسية الابتدائية والثانوية.

غير أن الحاقدين عليه والعناصر المحافظة في العراق استغلوا خلفيته العثمانية والسورية لتقويض مركزه. ولم تلق طلباته المستمرة بالمستويات العالية والاهتمام الدقيق بالتفاصيل في التعامل مع المسؤولين العراقيين والبريطانيين وإصراره على الجدارة والمؤهلات المناسبة في تعيين المدرسين قبولاً حسناً لدى شريحة واسعة من أصحاب المصالح الراسخة. وقرر في عام ١٩٢٧ أن يستقيل من منصبه وتكريس جهوده لمهنته الأصلية، ودرس في الأعوام الأربعة التالية في دار المعلمين العالية[١٤]. وأثناء الفترة نفسها أسس مجلة **التربية والتعليم**، وانعكس تأثيره القوي وسمعته العالية في الطلبات المستمرة التي تلقاها من وزراء الحكومة بشأن المسائل التربوية، وأدى إلى تعيينه في منصب مراقب التعليم العام فترة قصيرة في عام ١٩٣١. وعمل بين عامي ١٩٣٢ و١٩٣٥ رئيساً (عميداً) لكلية الحقوق التي حولها إلى معهد كفوء يدار وفق الأسس المهنية[١٥]. ثم أسند إليه منصب مدير الآثار القديمة إلى أن رحل عن العراق في عام ١٩٤١.

خلال تلك الفترة اختلف مباشرة مع سامي شوكت مدير المعارف العام الذي كان القوة الدافعة وراء تأسيس تنظيم الفتوة في عام ١٩٣٥. كان سامي شوكت شخصية تتقد حماساً واشتهر بمحاضرة له بعنوان «صناعة الموت»[١٦] ألقاها في عام

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧. ألّف الكتاب هبة الدين الشهرستاني وزير المعارف الشيعي الأسبق في العراق.

(١٤) ينتقل الحصري فجأة في مذكراته من السرد المتحفظ والجاف نوعاً ما لسيرته ويكشف عن موقف متسم بالمرارة نحو منتقديه وأساليبهم البالية لعرقلة جهوده. انظر: المصدر نفسه، ص ٦١١ ـ ٦١٨.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، مج ٢: ١٩٢٧ ـ ١٩٤١، ص ١٤٣ ـ ١٦١.

(١٦) ترجمت مقتطفات من محاضرته إلى الإنكليزية. انظر: Sylvia G. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962), pp. 97-99. وجه شوكت محاضرته إلى طلبة الإعدادية المركزية في بغداد وكان مديرها المؤرخ درويش المقدادي.

١٩٣٣ وهدفت إلى شرح أهمية الدراسات والتدريب العسكري لطلبة المدارس الثانوية، في بلد كالعراق يسعى لتعزيز استقلاله وتحقيق الوحدة العربية. ولذا أورد نموذج بروسيا في توحيد ألمانيا بأنه يعادل «الأحلام العراقية» بتوحيد الوطن العربي كله. وقصد من فكرة «صناعة الموت» في هذا الإطار تحفيز الجيل الجديد على الجمع بين «المعرفة» و«القوة» لغرض تجنيب بلادهم ذل السقوط تحت أقدام الجيوش الأجنبية. وأعرب الحصري عن أسفه لاستعمال شوكت مثل تلك المفردات. ورأى الحصري أنه تقديراً لجهود شوكت الجديرة بالثناء في تطبيق التجنيد الإلزامي الذي تحقق أخيراً في عام ١٩٣٤، فإن المعاني المتطرفة لعبارة شوكت «صناعة الموت» كان ممكناً استبدالها بمصطلح «التضحية بالنفس» من دون أن تفقد معناها الأصلي، إلا أن شوكت لم يكتف بحض الشبان العراقيين على الموت في سبيل شرف وطنهم، بل بدأ أيضاً يشكك في الحكمة من عرض موقف تربوي محايد إزاء بعض المؤرخين الكلاسيكيين العرب الذين تضمنت مؤلفاتهم ملاحظات تستخف بالعرب باعتبارهم بناة دولة. وأورد شوكت مقدمة ابن خلدون كمثال على ذلك في محاضرة انتقادية. كان ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) أحد المؤرخين العرب المفضلين لدى الحصري. واعتبر بعض الباحثين ومنهم الحصري نظرية ابن خلدون التي تعد مفهوم «العصبية» أهم رابطة في المراحل الأولى من بناء الدولة مفهوماً سوسيولوجياً مفيداً وملائماً أكثر بكثير من «الرابطة الدينية» بوصفه العامل الأساس في نشوء الأمم. وبهذا المعنى اعتبر ابن خلدون رابطة العصبية الاجتماعية شرطاً أساسياً لتحويل الدين إلى حركة سياسية أو عقيدة سائدة[١٧]. والأمر الأكثر أهمية أن **مقدمة ابن خلدون**، التي ألفها في ذروة الانحطاط العربي، تستعمل مصطلح «العرب» لتسمية الجماعات البدوية (الأعراب)، وهو بالتالي مثل الأكراد والتركمان والبربر. إن إطار إشارات ابن خلدون إلى العرب بوصفهم بدواً ميالين إلى الشقاق وعاجزين عن بناء الدولة ما لم يخضعوا لقوة خارجية مثّل رسالة دينية لنبي لا تترك شكاً في أن ابن خلدون لم يدخل «العرب الحضر» في تقويمه السلبي لصفاتهم الاجتماعية. لقد كان رأي شوكت خلاف ذلك. ودعا الوطنيين الحقيقيين كافة «إلى نبش قبر ابن خلدون وحرق كتبه». وعارض الحصري هذه النزعة القومية المتطرفة واتهم شوكت بالتعصب الأعمى الذي لا يمكن السكوت

---

(١٧) ترجم ف. روزنتال **مقدمة ابن خلدون** إلى الإنكليزية وحررها. انظر: Franz Rosenthal, *The Muqaddima: An Introduction to History*, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1958).

على الرغم من أن الأوساط المثقفة العربية لم تعد اكتشاف هذا الكتاب، ولم تبحثه على نطاق واسع حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلا أن المسؤولين العثمانيين كانوا مطلعين على محتوياته، ولا سيما بعد ترجمته من العربية إلى لغتهم عام ١٧٤٩.

عنه. ورأى الحصري أنه لا يمكن دحض «الأفكار الضارة» بنبش القبور وحرق الكتب، بل عن طريق النقد الموضوعي المقنع للفرضيات. كما أن شوكت، في حماسته العمياء، أساء تفسير إشارات ابن خلدون إلى العرب ولم يفهم الفروق السوسيولوجية الدقيقة. وقال ان «ابن خلدون يعتبر من أكبر مفاخر العرب لأنه يشغل مكانة سامية جداً في تاريخ الفكر البشري». . والدعوة إلى «نبش قبره وإحراق كتبه يمثل هرطقة فكرية لا يجوز صدورها عن مثقفي القرن العشرين»[١٨].

وبعد مغادرة الحصري العراق نشر في عامي ١٩٤٣ و١٩٤٤ دراسة في مجلدين عن ابن خلدون وأفكاره ووسعها بعدئذٍ وأعاد نشرها في عام ١٩٥٣[١٩].

رحل ساطع الحصري عن العراق مع بعض الناشطين القوميين العرب لدى إعادة بريطانيا احتلال العراق في عام ١٩٤١. كما أسقطت عنه الجنسية العراقية التي حصل عليها بوصفه صديقاً حميماً للملك فيصل الأول. إلا أن البرلمان العراقي أعاد إليه الجنسية العراقية في عام ١٩٥٢ اعترافاً بخدماته للتربية والجيل الجديد.

لم يقتصر الحصري في سنوات عمله في العراق على النشاطات الرسمية والإدارية، بل ألقى أيضاً محاضرات عامة وشارك في تأسيس الجمعيات الثقافية وزار اسبانيا ومصر وشمال أفريقيا، وتبادل الرسائل مع كتّاب عرب بارزين. وفضلاً عن ذلك، نشر بعض المقالات في الصحف والمجلات العراقية والمصرية واستفاد من تأسيس الإذاعة العراقية الجديدة في عرض أفكاره عن الوحدة العربية والإحياء القومي. وفضلاً عن كتابه عن ابن خلدون، نشر في عام ١٩٤٤ مجموعة مقالات وخطب كتبها أو ألقاها في عقدي العشرينيات والثلاثينيات[٢٠]، وأصدر في السنة نفسها مجموعة مقالات في التربية والاجتماع وضم كتاب ثالث ست محاضرات ألقاها في عام ١٩٤٨ حول نشوء الفكرة القومية. وهذه المؤلفات الثلاثة ومؤلفات غيرها نشرت في الفترة نفسها أو في عقدي الخمسينيات والستينيات رسخت سمعته بوصفه أحد دعاة القومية العربية وأكثرهم ثباتاً.

وتكررت تجربته العراقية في إعادة بناء نظام تربوي كامل، ولو على نطاق

---

(١٨) الحصري، **مذكراتي في العراق**، مج ٢: **١٩٢٧ ـ ١٩٤١**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٩) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط ٢ موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١). وقد سمى ابنه البكر خلدون وعرف بأبي خلدون.

(٢٠) أعاد مركز دراسات الوحدة العربية نشر مؤلفات ساطع الحصري عن القومية والتربية عام ١٩٨٥ وأعاد طبعها عام ١٩٩٠ في ثلاثة أقسام، مما يدل على استمرار شعبية وكتاباته وصلتها الوثيقة بالعالم العربي المعاصر. ومن الآن فصاعداً فإن الإشارات كافة هي إلى الأقسام الثلاثة المقسمة إلى ١٧ كتاباً وهو عدد الكتب المنفصلة التي أصدرها الحصري عن القومية أو التربية.

أصغر، في سوريا في عام ١٩٤٤، إذ دعت حكومة سوريا المستقلة حديثاً وغير المقيدة بالمعاهدات أو أحلاف الدفاع المشترك، كما كان الحال في العراق ومصر، ساطع الحصري لتقديم مشورته في أفضل الوسائل لإعادة هيكلة نظامها التعليمي على المستويات كافة. رحب الحصري بالفرصة فوراً ووضع في غضون بضعة أشهر ستة عشر تقريراً تضمنت تصوره لإصلاح نظام فرنسي الاتجاه عموماً. أراد الحصري، علاوة على رفع المستويات وتطبيق تقاليد امتحانية صارمة وموحدة، إنجاز الاستقلال الثقافي، لتعزيز تحرير سوريا السياسي من الدولة التي استعمرتها. وهكذا أصر على التعريب الكامل للمواضيع المدرسية كافة وتأجيل دراسة اللغات الأجنبية إلى المرحلة الثانوية. وأعيد تركيز التربية الدينية بهدف إبراز أبعادها الأخلاقية وجوانبها الإنسانية. وعلى الرغم من وجود اعتراضات على إصلاحاته من أوساط دينية وسياسية قوية، فضلاً عن خريجي المدارس الفرنسية، إلا أن البرلمان السوري أقر توصياته جميعاً[٢١].

جامعة الدول العربية

أسست جامعة الدول العربية في عام ١٩٤٥ لتنسيق سياسات الدول الأعضاء المستقلة حديثاً والمحافظة على سيادتها ووحدة أراضيها ونظم الحكم فيها. واتخذت جامعة الدول العربية مقرها الدائم في القاهرة برئاسة أمين عام. وتقرر أن يحكمها في تنفيذ السياسات التي يتم الاتفاق عليها مجلس يمثل الدول العربية كافة وعدد من اللجان التي كلفت بتنفيذ إجراءات التعاون الوثيق في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقول الأخرى ذات الاهتمام المشترك. وكان تأسيس جامعة الدول العربية نتيجة مفاوضات مطولة دعا إليها رئيس الوزراء المصري مصطفى النحاس في عام ١٩٤٣.

اشترك في المناقشات الأولية ممثلو سبع دول عربية هي سوريا ولبنان والأردن واليمن والمملكة العربية السعودية والعراق ومصر، ثم اتفقوا على الالتقاء في الإسكندرية في أيلول/سبتمبر ١٩٤٤. وأصدر ممثلو الأعضاء المؤسسين، إضافة إلى مندوب فلسطين، في نهاية اجتماع الاسكندرية التحضيري، «بروتوكولاً» وضع تصوراً لتأسيس جامعة للدول العربية يرأسها مجلس يمثل الأعضاء كافة ويتمتع بسلطة ضمان

(٢١) استناداً إلى الزعيم السوري أكرم الحوراني فقد نجح ساطع الحصري بإسكات خصومه باتهامهم بأنهم عملاء للاستعمار الفرنسي. كما أنه يورد مثابرته وعناده وسمعته بوصفه قومياً خالياً من العيوب. إلا أنه يأسف لحقيقة أن الحصري لم يجعل علم الاجتماع موضوعاً ضرورياً وثيق الصلة بفهم القومية بشكل موضوعي. انظر: أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، ٤ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ٣٤٦.

تنفيذ سياسات مشتركة، ولا سيما في حقل الشؤون الخارجية. إن حقيقة أن البروتوكول اختار لبنان كدولة ستحترم «سيادته واستقلاله» تعني أن الدول العربية عدت الجامعة خطوة تمهيدية نحو مستوى عال من التوحيد. غير أن الميثاق النهائي الذي اتفق عليه في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥ عمم القرار الخاص بلبنان ليشمل الدول العربية كافة.

الأمر الأكثر أهمية هو أن تأسيس جامعة الدول العربية كان إلى حد كبير استجابة رسمية لرأي عام متنام يدعو إلى الوحدة العربية أو التضامن العربي. وكان هذا واضحاً ولا سيما في المؤتمرات العربية المختلفة التي عقدتها المنظمات المهنية والسياسية والنقابية، بعد مؤتمر القدس في عام ١٩٣١ ومؤتمر بلودان في سوريا في عام ١٩٣٧[٢٢]، اللذين كانا غير حكوميين وعقدا عموماً لبحث المسألة الفلسطينية. ثم عقدت مؤتمرات رسمية أخرى. وفي حين أن البعد السوري في مؤتمري القدس وبلودان في الحياة السياسية العربية كان واضحاً، أصبح العامل المصري الجديد هو الواضح. وفي تشرين الأول/اكتوبر ١٩٣٨ استضافت مصر «المؤتمر البرلماني العالمي للأقطار العربية والإسلامية للدفاع عن فلسطين» ومؤتمر الأطباء العرب في كانون الثاني/يناير ١٩٣٩. ونظم الاتحاد النسائي المصري برئاسة هدى شعراوي (توفيت في عام ١٩٤٧) النشيطة مؤتمر النساء الشرقيات للدفاع عن فلسطين في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٨[٢٣]. وفي أوائل عام ١٩٣٩ دعت الحكومة البريطانية وفوداً رسمية من مصر والعراق وشرق الأردن واليمن والعربية السعودية وفلسطين لحضور مؤتمر في لندن لمناقشة مستقبل فلسطين. وسبقت هذا المؤتمر اجتماعات مشتركة للمندوبين العرب هدفت إلى صياغة سياسة مشتركة. مثلت مثل هذه الاجتماعات التي استضافتها الحكومة المصرية في القاهرة، نشوء اتجاه متصاعد في السنوات التالية. وعلى الرغم من أن مؤتمر لندن الذي عقد في شباط/فبراير وآذار/مارس، أخفق في كسر الخلاف المستحكم بشأن القضية الفلسطينية بين موقفي اليهود والعرب، فإنه أشار بوضوح إلى أول مشاركة عربية في مسألة أثارت الاضطراب في المنطقة بقية القرن.

وفضلاً عن ذلك، تأسست جامعة الدول العربية إثر بعض المقترحات العربية الرسمية لتحقيق شكل حقيقي من الوحدة. كان أبرز تلك المقترحات مشروع الهلال الخصيب الذي عرضه رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد على الحكومة البريطانية في

---

(٢٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٢٣) يلاحظ أن الأفكار المصرية عن العروبة تركزت في هذه المرحلة على شكل من التحالف العربي وليس الوحدة السياسية الكاملة.

كانون الثاني/ يناير ١٩٤٣[٢٤]. وعلى الرغم من أن الخطة العراقية اقتصرت في البداية على سوريا الكبرى والعراق، فإنها تصورت إقامة «اتحاد» أو «رابطة» عربية.

وفي الرسالة الموجهة إلى وزارة الخارجية البريطانية استعرض نوري السعيد تطور الحركة العربية من أجل الاستقلال منذ أوائل القرن العشرين والعقبات المختلفة التي واجهتها، ومنها الوعود التي لم تنفذها بريطانيا وفرنسا. وضمن في مسحه العام عرب شمال أفريقيا وعرب آسيا، كما أنه تناول بالتفصيل القضية الفلسطينية مشيراً إلى أن الدعوة التي وجهت إلى الدول العربية لحضور مؤتمر لندن عن فلسطين في عام ١٩٣٩ مثلت عودة بريطانيا العظمى إلى روح وعودها القديمة للشريف حسين التي اعتبرت العرب جميعاً في الامبراطورية العثمانية القديمة جماعة واحدة توحدها مبادئ واحدة[٢٥]. ولذا فقد اقترح ما يلي:

١ ـ توحيد سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن في دولة واحدة.

٢ ـ تقرر شعوب هذه الدولة شكل الحكم بأنفسها.

٣ ـ تأسيس جامعة عربية ينضم إليها العراق وسوريا فوراً ويمكن للدول العربية الأخرى الانضمام إليها وفقاً لرغبتها.

٤ ـ يكون لهذه الجامعة (مجلس) دائم تختاره الدول الأعضاء ويترأسه أحد حكام الدول يتم اختياره بالأسلوب المقبول للدول المعنية.

تصور المقترح مسؤوليات مجلس الجامعة العربية على غرار هيكل اتحادي توضع تحت سلطته الشؤون الخارجية والدفاع والعملة والاتصالات والجمارك وحقوق الأقليات. ويمنح اليهود في فلسطين «الحكم الذاتي» ضمن الاتحاد السوري، ويمنح موارنة لبنان، إذا طالبوا بذلك، «وضعاً متميزاً» يشبه الوضع الذي كانوا يتمتعون به بين عامي ١٨٦١ و١٩١٤[٢٦].

لم يلق الاقتراح العراقي التأييد الرسمي من الحكومة البريطانية. كما لم ترحب به مصر والسعودية التي عدت الاقتراح تعبيراً عن طموحات هاشمية لتثبيت قيادة العراق وشرق الأردن على نحو شرعي لتحالف عربي جديد. كما أن الأمير عبد الله[٢٧]،

---

(٢٤) انظر: يوسف قزما خوري، معد، **المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩٨٧: دراسة توثيقية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٤٤ ـ ١٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٧) بقي شرق الأردن إمارة إلى عام ١٩٤٦ عندما أصبح حاكمه ملكاً، واعترف بإمارة شرق الأردن باسم المملكة الأردنية الهاشمية.

حاكم شرق الأردن، كان قد عرض مشروعه لإنشاء سوريا الكبرى آملاً أن يحظى بتأييد بريطانيا. وفي حين كانت الاستجابة البريطانية لمشروع الأمير عبد الله فاترة، فإن السعودية ومصر عارضتاه لأسباب مختلفة متعلقة بالتنافس بين العرب. ولذا فإن فكرة إنشاء جامعة للدول العربية لتنسيق السياسات الرسمية وليس لدمج الدول العربية كافة في هيكل اتحادي هي التي بدأت تلقى قبولاً.

كانت أول اتفاقية توقعها الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية بعد تأسيسها هي التي تجسد استعدادها للتنسيق في ميدان الثقافة والتربية والرياضة. ولم يتم التوصل إلى اتفاقية مشابهة مشتركة للتنسيق الاقتصادي والعسكري إلا في عام ١٩٥٠. ولإدراك الدول الأعضاء أهمية الإذاعة كأداة جديدة قادرة على الوصول إلى جمهور عريض في أرجاء الوطن العربي، فقد عقدت الدول الأعضاء علاوة على ليبيا التي استقلت حديثاً اتفاقية ثالثة لتنسيق ودعم مجالات التعاون بين محطات الإذاعة العربية لتقوية روح الأخوة العربية ورعاية جيل عربي جديد فخور بقوميته العربية[٢٨].

تولى ساطع الحصري في عام ١٩٤٧ منصب مستشار اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية، غير أن خلفيته كتربوي ومدرس ومحاضر جامعي دفعه إلى اقتراح تأسيس معهد مناسب أكثر لمواهبه وخبرته. وهكذا أنشأت جامعة الدول العربية معهد الدراسات العربية العليا وعينت الحصري أول مدير له. وإضافة إلى إدارة برامج الدراسة والبحث المتصلة بالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والأدب والنظم القانونية في الوطن العربي كان الغرض من المعهد جعل القومية العربية هدف دراسات علمية حقاً وتكييف مبادئ الثقافة العربية للإفادة من تقدم الحضارة الحديثة[٢٩].

وعلى الرغم من أن المعهد كان فعالاً في البداية في تنفيذ بعض النشاطات التي تراوحت بين تنظيم المحاضرات العامة عن القومية العربية إلى نشر المطبوعات عن موضوعات مختلفة، إلا أن الشكوك بدأت تساور الحصري بشأن الأداء. وكان ذلك ينطبق بخاصة على أسلوب تدريس طلبة المعهد الذي كبح إبداعهم وتطورهم الفكري المستقل[٣٠]. وعلاوة على منصب المدير تولى الحصري منصب الأستاذية في المعهد نفسه. وقد استقال من المنصبين في عامي ١٩٥٦ و١٩٥٧ على التوالي. وأثبت

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٩) الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ٣، الكتاب ١٧: **أبحاث مختارة في القومية العربية**، ص ١٢٧.

(٣٠) هذه الانتقادات التي تضمنت خيبة أمل الحصري المتزايدة إزاء بيروقراطية جامعة الدول العربية أعلنت في كتاب نشر عام ١٩٦١. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٥٦.

الحصري في سن الثامنة والسبعين أنه الأكثر مهابة بين قادة الفكر العرب. وبعد أن أمضى سنوات قليلة أخرى في القاهرة انتقل إلى بيروت ثم إلى بغداد حيث توفي في عام ١٩٦٨. ولقد صمد هذا التراث السياسي والفكري عموماً مع مرور الزمن. وصحيح أنه في عقدي الستينيات والسبعينيات تعرضت كتاباته إلى نقد متواصل وقاس من بعض الكتّاب الماركسيين اليساريين الذين اعتبروا أن نهجه القومي يتجاهل أحياناً المسائل الاقتصادية والصلة الوثيقة بين نشوء القومية في أوروبا والحملة الاستعمارية المصاحبة، وكتاب بسام الطيبي **القومية العربية**، المشار إليه آنفاً، نموذج لمثل هذه الاتهام. ووجه آخرون ينتمون إلى جيل أصغر سناً من القوميين العرب وأعضاء الأحزاب العقائدية، من مثل البعثي العراقي سعدون حمادي، الانتقاد إلى الحصري بسبب «مفهومه المجرد» للقومية الذي بدا أنه يتناول العروبة وكأنها صنف ثانوي وليست لها خصائص حقيقية. وقد رد الحصري على بعض هذه الانتقادات عندما كان على قيد الحياة مكوناً إلى حد كبير حواراً بين اتجاه كان قد نضج أثناء المرحلة السياسية للقومية العربية، واتجاه آخر صيغ في مرحلتها الاجتماعية[٣١]. ولذا فإن مساهمة الحصري تعالج هنا في إطارها التاريخي وصلتها الوثيقة بالحركات العربية في النصف الأول من القرن العشرين[٣٢].

ما هي القومية؟

يرى الحصري أن أهم مسألة واجهته طوال سيرته كانت مقاربة نشوء القومية بوصفها حركة عالمية. وبهذا المعنى كانت التربية في نظره موضوعاً آخر ذا عواقب ضخمة، لكنها كانت تصوّر بلا خلاف تقريباً على أنها أمضى أداة يمكن وضعها في خدمة الهدف السامي للإحياء القومي. وهكذا فإن التربية أخضعت للقومية وجعلت تتحدث لغتها، حرفياً ومجازاً. ووصف الحصري في أحد مقالاته المبكرة (عام ١٩٢٨) الحياة الاجتماعية الحديثة بأنها تنهض على ثلاثة عوامل جديدة: التجنيد العسكري العام، وحق الاقتراع العام، والتعليم العام[٣٣]. وعلى الرغم من أنه نادراً ما شرح آراءه في حق الاقتراع العام ولم يجعل التجنيد العسكري موضوع دراسة تفصيلية، إلا

---

(٣١) نقد سعدون حمادي متضمن في مقدمته إلى مجموعة مقالات لمؤسس حزب البعث، ميشيل عفلق. انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، طبعة جديدة موسعة (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣])، ص ٧.

(٣٢) وعلى كل حال كانت هناك تبدلات في التركيز على بعض المسائل في نتاج الحصري الضخم بين عامي ١٩٢٣ و١٩٦١ وسيشار إليها في مواضعها.

(٣٣) الحصري، المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ٢: **أحاديث في التربية والاجتماع**، ص ٤٣.

أنه قارن وظيفة «الثكنات العسكرية» بمؤسسة التعليم وشجع تطوير كليهما[٣٤].

وهكذا مثلت تلك الأركان العامة الثلاثة للحياة الحديثة، في نظر الحصري، العلامة المميزة للقومية والنتيجة المباشرة لنشوئها. وفي سلسلة مقالات ألقاها في جامعة القاهرة في عام ١٩٤٨ تكشف ملاحظاته الاستهلاكية مفهومه للقومية كحركة حديثة أصبحت راسخة كقوة سياسية مهيمنة في القرن التاسع عشر. وهكذا في ذلك القرن، وعلى نحو أدق بين عامي ١٨٢١ و١٩٢١ تغيرت خارطة أوروبا تغيراً جذرياً، حيث ولدت دول جديدة كثيرة واختفت تماماً عدة دول قديمة بما فيها امبراطورية الهابسبورغ والامبراطورية العثمانية. وسيطرت على أوروبا الوسطى حركات سعت إلى الانفصال أو التوحيد، مما أدى إلى تفكك الدول المصطنعة ومولد أمم بوصفها كيانات طبيعية مكوناتها الأساسية هي اللغة والتاريخ. كانت اللغة المشتركة والتاريخ المشترك عموماً هما المادة التي تكونت منها الأمم وسبب الكثير من الاضطراب والتعديلات إلى أن اعترف العالم أخيراً بأن القومية والالتقاء بين الأمة والدولة هما سمتا العصر. ويؤكد الحصري أن هذا المنوال الذي سارت عليه الأمور كان تطوراً حديثاً جداً، حتى ان بعض الجماعات كانت قد شرعت لتوها في التمسك به. ولغرض بيان أن اللغة والتاريخ يكونان العاملين الأكثر أهمية في تحديد هوية الأمة الثقافية والسياسية، يختار الحصري عدداً من دراسات الحالات للبرهنة على رأيه. وتشمل هذه الحالات المانيا واليونان وبلغاريا ورومانيا ويوغسلافيا وألبانيا. ويظهر في هذه الحالات كافة أن إحياء اللغات المحلية واسترجاع التاريخ هما أبرز السمات التي منحت القومية قوتها الدافعة وحددت الحصيلة النهائية في النضال من أجل بناء الدول ـ الأمم الجديدة. ويحول اهتمامه أخيراً نحو القوميتين التركية والعربية اللتين يظهر أنهما تطيعان القوانين ذاتها والتي ترسمها الاستخدامات المحددة للغة والتاريخ[٣٥].

لماذا يبرز هذان العاملان اللذان يلقيان دعم وشرح كتّاب وناشطين قوميين كثيرين بوصفهما العاملين الحيويين في تعيين حدود الأمم وتأكيد هويتها القومية؟ في محاضرة ألقاها الحصري في دار المعلمين العالية في بغداد في عام ١٩٢٣ حاول أول مرة في المرحلة العربية من سيرته تحديد الأمة باستعمال مصطلحات مفاهيمية كونت فكرة متكررة في معظم خطبه ومؤلفاته. كان عنوان المحاضرة «الوطنية والقومية». رأى باختصار أن الوطنية تعني الولاء للوطن بوصفه كياناً اقليمياً، أما القومية فإنها

(٣٤) ناقش الحصري فوائد الخدمة العسكرية في تعزيز الانضباط والإيثار وحب الوطن ومصلحة الأمة في مناسبتين أثناء عمله في العراق في عامي ١٩٢٨ و١٩٣٤. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥ و٣٧ ـ ٤١.

(٣٥) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ٥: **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ص ٢٧ ـ ١٠٧.

تعني الولاء للأمة بوصفها مجموعة من الناس. ولذا يمكن اعتبار كل من الوطنية والقومية مصطلحاً تخييرياً يعني شعور المحبة نفسه، أما الوطن فإنه ينطوي على حب الأمة وبالعكس. وفي حين يمثل الوطن وحدة اقليمية وتمثل الأمة جماعة بشرية، فإن الدولة تشكل مشاركة سياسية مستقلة سيادية تضم مجموعة من الناس على أرض مشتركة واضحة الحدود. غير أن الأمة والدولة قد تتوافقان أو لا تتوافقان في المجال الثقافي أو السياسي للارتباط البشري. وإذا توافقا، كما هو شأن السويد في الوقت الراهن، يمكن القول إن الأمة والدولة شيء واحد وهو الشيء نفسه. وخلافاً لذلك، قد تنقسم الأمة إلى عدة دول تجاهر كل منها بعقيدة من الوطنية المحلية. وفي ظل تلك الظروف تصبح القومية جهداً جاداً لتوحيد تلك الدول المختلفة في دولة واحدة وخلق وطنية شاملة جديدة تندرج تحتها الولاءات الاقليمية كافة. وفي هذه الحالة يثبت مفهوم «الوطن المثالي» نفسه كقوة دافعة لتحويل المثل الأعلى إلى واقع حقيقي. وتمثل كل من إيطاليا وألمانيا، في حركتي التوحيد التاريخية، هذا التفاعل الشديد بين الوطنية المحلية والوطنية العامة[٣٦].

ومن ناحية أخرى، إذا حرمت أمة من دولتها الخاصة بها وأخضعت إلى حكم دولة أجنبية بوطنيتها والتي تحاول فرضها على الأمم التي تخضع لها ضمن حدودها، فلا بد من أن ينشأ نوع جديد من القومية. وبدلاً من السعي للتوحيد، فإن الأمة تكافح من أجل الاستقلال والانفصال. وكانت بلغاريا أمة من هذا القبيل أثناء إخضاعها للامبراطورية العثمانية. وتتمثل فئة رابعة بأمة فقدت استقلالها وقسمت إلى عدة أقاليم تحكمها دول أجنبية مختلفة. طبيعي أن الأمة المقسمة التي أخضعت إلى الحكم الأجنبي ترفض الخضوع والتقسيم بمحاولة انتزاع استقلالها وإقامة دولة قومية جديدة توحد الوطن وسكانه. كانت بولندا مثالاً لتلك الأمة إلى الحرب العالمية الأولى[٣٧].

يوضح الحصري أن هذه الأصناف من القومية نتاج سلسلة أحداث بدأت في التكشف في مطلع القرن التاسع عشر. ويشرح أنه في العصور الوسطى والقرنين السابقين لم يكن يميز بوضوح بين مفهومي الدولة والوطن في أوروبا. كما أن الوطنية كانت تعني مجرد الولاء إلى العاهل والملكية. وكان بوسع الملوك ضم الأقاليم أو التنازل عنها أو تبادل رعاياهم. وكان الحصول على قطعة أرض أو استبدالها مقابل أخرى حقاً موروثاً لسيد المملكة. وهكذا كان الرعايا، عن طريق الزواج أو الفتح أو

---

(٣٦) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ٩ ـ ١١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢. لا يشير الحصري في هذه الأمثلة كافة إلى الحالة العربية، وهي نقطة ستفسر لاحقاً.

الاتفاقيات المتبادلة، مجرد متاع ليس لهم حق أو هوية خاصة بهم. وكان المبدأ الضمني لمثل تلك المفاهيم والممارسات هو الإيمان بحق الملوك الإلهي. وبعد أن قوض هذا الاعتقاد وأسقط[٣٨]، ولد نمط جديد تماماً من الأمور فرضت فيه القومية نفسها بوصفها المعيار المطلق للولاءات السياسية. وبالتالي بدأت الامبراطوريات تتفكك ونشأت أمم جديدة. وهكذا كان القرن التاسع عشر عصر القومية بلا منازع. وأصبح في ذلك الحين حب الوطن والاعتزاز بالأمة «روابط معنوية» قوية تطغى على الروابط الأخرى كافة، سواء كانت محلية أو غير محلية. ولذا أعلنت القومية شكلاً جديداً من التضامن الاجتماعي حدد بدوره تشكيل الارتباطات السياسية المستندة إلى وحدة اللغة والتاريخ[٣٩].

في تلك الفترة وضعت بوضوح قاطع فكرة الوطن الذي يضم أرضاً واضحة الحدود والأمة بوصفها سكان تلك الأرض. وهكذا كان من قبيل المفارقة نوعاً ما أن الحصري كرس في مرحلة لاحقة قسطاً كبيراً من طاقته الفكرية لدحض مثل تلك الصلة بين الأرض وسكانها[٤٠]، إلا أن ما كان يدور في ذهنه هو الأسلوب الذي صاغت به اللغة والتاريخ شخصية الأمة كجماعة بشرية وليس جغرافيتها. ولهذا السبب تناول بالتفصيل في محاضراته في القاهرة في عام ١٩٤٨ حق الملوك الإلهي وصلته الوثيقة بالأفكار الدينية القائمة على طاعة الله ومشيئته. ولذا لما كان الملك يمثل الله على الأرض، فإن شعوب أوروبا كانت رعايا ومخلوقات كليهما.

لقد تغير كل شيء بظهور فلسفات جديدة مستندة إلى فكرة العقد الاجتماعي وحقوق البشر الطبيعية. وفي هذا المعنى، فإن الناس وليس الملك هم الذين يفترض أنهم يمتلكون السلطة المطلقة. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر أصبحت هذه الفكرة واسعة الانتشار ومتأصلة حتى انه لا يسع المرء سوى الاستنتاج بأن الثورة الفرنسية كانت نتيجة هذا المزاج الشعبي. وقد انطوى مبدأ حق الشعب في تقرير السلطة السياسية والسيطرة عليها على مضمون أكثر أهمية: أشار المبدأ إلى «حقوق القوميات». ويوضح الحصري أن ذلك كان طبيعياً أكثر لأنه كان على المرء أن يسأل: «ما هو

(٣٨) التزاماً بنهج الحصري العام، فإنه يعطي التطورات الثقافية والسياسية أهمية أكبر من العوامل الاجتماعية ـ الثقافية. وقد بذل في وقت لاحق محاولة حذرة لسد الفجوة في عرضه التاريخي. انظر: المصدر نفسه، القسم ٢، الكتاب ١٣: **ما هي القومية**، ص ١٥٨.

(٣٩) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٢ ـ ١٦.

(٤٠) انظر بخاصة: المصدر نفسه: القسم ١، الكتاب ٤: **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ص ١٠٣ ـ ١٠٦؛ القسم ٢، الكتاب ١٠: **دفاع عن العروبة**، ص ٣٧ ـ ٤٣، والقسم ٣، الكتاب ١٤: **حول القومية العربية**، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٤. إلا أنه في المرجع الأخير الذي نشر أول مرة في عام ١٩٦١ يعدل من رفضه العوامل الجغرافية في نشوء الأمم بالإشارة إلى عامل «التفاعل» بين الطبيعة والإنسان.

الشعب؟ وما هي عناصره المكونة؟ وكيف يظهر الشعب إرادته؟ وبأي أسلوب يمارس سيادته وسلطته؟»[٤١].

بالنظر إلى توجيه هذه الأسئلة وحقيقة أنه كانت لأفراد المجتمع كافة فرصة المزيد من التساؤل وصياغة إجاباتهم، فقد طورت الشعوب إحساساً بالفروق القومية بينها. وعلى الرغم من أنه صادف انتماء بعض الجماعات إلى دولة موحدة واحدة، إلا أن مسألة كونها «أقلية» أو «أغلبية» ووجود أمم «حاكمة» و«محكومة» أصبحت وثيقة الصلة بالموضوع ويصعب تجاهلها. وهكذا فرضت حتمية «حقوق القوميات» الواقع الذي يعني أن لكل أمة حق تكوين دولتها ومنحها السلطة المطلقة لغرض ضمان سيادتها واستقلالها[٤٢].

ومع ذلك، كانت تلك قصة قوميات أوروبية، يمكن أن تروى كسلسلة حكايات، تجتاح ما أمامها وتبتلع البلد تلو الآخر. وعلى الرغم من وجود الخصوم ومواجهة مقاومة شديدة في بعض الأوساط، فقد واصلت مسيرتها العنيدة وأعادت تأسيس دول أوروبا على أسس جديدة تماماً. ويذكرنا الحصري أن هذا الإنجاز التاريخي اتخذ أشكالاً مختلفة وتحقق من اتجاهات شتى، بحسب الظروف السياسية والمستويات الاجتماعية للتطور في كل أمة أوروبية. وهكذا، على الرغم من التقسيم إلى دول ودويلات مختلفة، فقد كانت لألمانيا ثقافة عالية التطور سهل عليها التركيز على مسألة التوحيد السياسي وحدها[٤٣].

ووفقاً لذلك، تناقش أمثلة نشوء القوميات الألمانية والإيطالية واليونانية والبلغارية والتركية بإيجاز لبيان مساراتها المتباينة. ومع ذلك لوحظ اتجاه مشترك في هذه الحركات كافة: وحدة اللغة والتاريخ. ان هذين العاملين يميزان أمة من أخرى ويحافظان على وحدة الجماعة بوصفها نظاماً اجتماعياً. ويمضي الحصري قائلاً إن القومية وصلت إلى ذروة تطورها في معظم الأقطار الأوروبية، وهي حقيقة تضفي صدقية على فكرة أن العالم قد دخل حقبة التنظيم فوق الطبيعي. غير أن مثل هذه الحقبة، في الأقطار الشرقية خلافاً للأقطار الغربية، بعيدة عن أن تكون ممكنة. وينطبق هذا أكثر ما يكون في الأقطار العربية حيث فكرة القومية لم تتأصل إلا بعد أوروبا بزمن بعيد. إنها لم تزل حركة ناشئة لا يمكن توقع أن تصبح فعالة قبل أن يتحول الوطن العربي تحولاً جذرياً في الميادين الأخلاقية والسياسية. كما أن الكتل فوق الطبيعية مكونة من أمم ـ دول كاملة التكوين تحافظ على هوياتها سليمة عندما تحاول تشكيل تحالفات في الميدان الدولي. إن الفكرة القومية «ستصل إلى نهايتها» يوماً ما في الوطن العربي، إلا أن ذلك

(٤١) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ٥: **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ص ١٤ ـ ١٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

اليوم ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي أو الحاضر(٤٤).

وبهذا المعنى، أخذ الحصري على عاتقه مهمة صياغة نظرية ثابتة ومتسقة للقومية وترويجها بالوسائل المتاحة كافة. ومنحه دوره البارز والمباشر في المؤسسات التربوية المختلفة في الوطن العربي فرصاً لا تنافس، وأسبغ على تقاريره ومقالاته ومحاضراته هالة من المرجعية. ان حقيقة أنه نشر مجموعة أفكار وفقاً لنمط منتظم من الأسلوب وسلسلة من الحجج جعلت آراءه متيسرة وذات صدقية. كما أن تنظيره للأمة رفعه إلى خارج إطاره الضيق وجعل القومية العربية جزءاً لا يتجزأ من الحداثة والمسيرة العالمية للثقافة، وكل ذلك يهدف إلى الوصول إلى الذروة نفسها، من اتجاهات مختلفة، وبسرعة مناسبة لخلفياتها التاريخية أو درجة نضجها السياسي.

إن الأصناف العالمية التي اقترحها ورأى أنها تنطبق على الأمم كافة، يمكن أيضاً أن تعد بأنها نتاج اتجاه إنساني يتمسك بالتراث القومي، وفي الوقت نفسه يسعى حقاً للانضمام إلى ثقافة عالمية ليس بوصفه مجرد رفيق درب فحسب، بل كمشارك لديه ما يسهم به ويتبادله.

في ضوء ذلك، فإن الرأي بأن ما استعاره الحصري من هيردر أو من **رسائل إلى الأمة الألمانية** لفخته حدد اتجاه فكره، يغفل العناصر الأساسية لمنهجه. على أي حال، فإن هيردر كان عالمياً وضيق التفكير في آن واحد. وامتزجت أوصافه الحماسية للثقافات القروية والعادات الفولكلورية والأغاني الشعبية والحكايات القديمة مع إيمانه بمجتمع عالمي. إن وضعه اللغة بجانب القومية جنباً لجنب على نحو متسم بالغموض هو تركيب ثقافي صرف ليس له مغزى سياسي ذو معنى. ولا يكاد يتوقع أن تملقه للغة المحكية إزاء اللغة المدونة يجتذب أي امرئ شغوف بجمال اللغة العربية الفصحى. كما أن كابوس هيردر «الدولة البغيضة» التي دانها بوصفها «اختراعاً مصطنعاً» يخنق الحياة المباشرة للعائلة والقرابة، بعيد جداً عن برنامج الحصري السياسي الواضح(٤٥). إن استشهاد الحصري بهيردر بشأن دور اللغة الحيوي في تحديد أنماط التفكير وإقامة شبكات الاتصال المتبادل، في حين يهمل نظامه الفلسفي برمته الذي يشكل استعمال اللغة جزءاً منه، لا يكاد يعد وجهة نظر هيردرية في الثقافة(٤٦).

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤٥) للاطلاع على معالجة متعاطفة ودقيقة جداً لهيردر، انظر: Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Chatto and Windus, 1976), pp. 145-216.

(٤٦) يشير الحصري إلى هيردر في عدد من مؤلفاته مع شيء من التحفظ دائماً. انظر بخاصة مقالته عن الصلة بين القومية واللغة: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «ارتباط القومية باللغة،» في: الحصري، المصدر نفسه، القسم ٢، الكتاب ١٣: **ما هي القومية**، ص ٤٥ ـ ٦٢. ويناقش نظرية هيردر (ص ٤٧ ـ ٤٩).

أما بالنسبة إلى فخته، فإن الحصري يختار مرة أخرى مقاطع من **رسائل إلى الأمة الألمانية** تبرز دور اللغة المحدد في تكوين الأمة، بحيث يستثني أي أفكار فلسفية أو سياسية أخرى. كما أن الحصري ينأى بنفسه عن فخته في مقولاته غير اللغوية عندما يقول: «تتضمن الخطب المذكورة سلسلة طويلة من الاقتراحات التي تحوم حول الإصلاح النفسي والثقافي والاجتماعي والسياسي في إطار من الآراء والتهيجات الحماسية».

إني لا أرى لزوماً ـ ولا مجالاً ـ في هذا المقام إلى استعراض ونقد الآراء المتنوعة التي أبداها فخته في خطبه هذه لإظهار الغث والسمين منها. فبحثي هنا سينحصر بتلخيص ما جاء فيها عن «علاقة اللغة بالقومية...»[٤٧] ثم يمضي ليقتبس مختارات من مقاطع مناسبة.

لقد أدرك الحصري أن القومية نشأت في أوروبا وكانت تتجه ببطء إلى الأمم الشرقية ومنها الوطن العربي. غير أنه طوق هذا الإدراك بتحفظ مهم. لم تكن القومية هدية أوروبية على طبق من الفضة، بل حقاً موروثاً لكل الشعوب في أرجاء العالم كافة، ولا سيما أن رجال الدولة الأوروبيين وجيشاً كبيراً من أهل الفكر مارسوا جهداً هائلاً للبرهنة على عكس ذلك. لقد صاغوا نظريات وطبقوا سياسات عملية بحرمان القوميات المضطهدة من حقها في تقرير المصير وتكوين الدولة. وبهذا الصدد يقلب الحصري القومية الأوروبية ضد سادتها ويكشف الجروح العميقة التي ألحقتها بالبشر الآخرين لأنه كان من الصدف أنهم يعيشون في جزء مختلف من العالم وينتمون إلى لون آخر في سلم النظريات العرقية المخترعة أو لأنهم يعتنقون ديناً معيناً.

وعلى الرغم من أن الحصري كان يعارض بشدة النظرية التي قرنت نشوء القومية بالاستعمار الأوروبي، قائلاً إن الاستعمار أحدث من القومية بقرنين في الأقل[٤٨]، إلا أنه شرع يخفف حماسته في أوائل عقد الستينيات. وفي حين ناقش في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات ظهور القومية في أوروبا كحركة ليبرالية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بـ «حقوق الإنسان» وتقرير المصير، فإنه عندما ركزت المناظرات السياسية في الوطن العربي لاحقاً على الامبريالية وإدامتها التخلف في العالم الثالث، فإن وجهة نظره إزاء الأمور القومية اتسعت أفقاً، وأصبح يعتبر أنه كانت تسيطر في القرن التاسع عشر

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٤٨) المصدر نفسه، القسم ٣، الكتاب ١٤: **حول القومية العربية**، ص ٦٣ ـ ٦٤. ويشير الحصري إلى تجارة الرقيق بين أفريقيا والأمريكتين، والتي يعود تاريخها إلى القرن السابع عشر والمستوطنات الهولندية والبرتغالية على سواحل المحيط الهندي علاوة على اندونيسيا.

ثلاث حركات أو تطورات مهمة مترابطة: «انتشار مبدأ القومية، وبدء الثورة الصناعية بسبب اختراع أدوات وآلات جديدة، والنمط المفرط للاستعمار الأوروبي». ومضى ليؤكد أن الاستعمار الأوروبي كان النتيجة المباشرة للعاملين الأولين، إذ لم يترك مبدأ القومية ونتائجه العملية مجالاً للدول الجديدة لكي تتوسع ضمن القارة الأوروبية، وأدى اختراع الآلات إلى زيادة هائلة في الإنتاجية الصناعية. ونتيجة لذلك شرعت الدول الأوروبية بحملة توسعية خارج قارتها واضطرت إلى البحث عن أسواق جديدة لبيع منتجاتها الصناعية من ناحية، والحصول على المواد الخام لمصانعها من الناحية الأخرى. ويمضي الحصري إلى القول ان الاستعمار، أو الكولونيالية على نحو أدق، كان أقصر الطرق وأضمنها لتحقيق هذين الغرضين: كانت الدولة في وضع يمكنها من أن تفرض على مستعمراتها أي شروط اقتصادية تلائمها على أفضل نحو وتحتكر لنفسها مواردها وأسواقها كافة[٤٩].

وفضلاً عن ذلك، في العصر الاستعماري الجديد حلت محل الممارسات الكولونيالية السابقة (حيث أبيدت شعوب محلية بأكملها واصطيد العبيد الأفارقة كالحيوانات الوحشية) أساليب أكثر مكراً لتهدئة الضمائر المثقلة بالذنب وتبرير سياسات الاستغلال. ولذا قسم البشر إلى أعراق مختلفة ونسبت إلى كل عرق سمات وخصائص معينة. وهكذا ولدت نظرية الأعراق غير البيضاء الأقل شأناً والعاجزة عن التقدم والمحتم عليها أن يحكمها العرق الأبيض الأرقى لمصلحة البشرية. إلا أن الكولونيالية لم تكن سوى مرحلة في تاريخ البشرية، وبحلول نهاية الحرب العالمية الأولى وبروز اليابان كأمة شرقية متقدمة بدأت الكولونيالية تتهاوى مع أسسها النظرية. وبسبب المنافسات بين الدول الأوروبية على المستعمرات، خاضت هذه الدول في أحوال كثيرة حملات دعائية الواحدة ضد الأخرى، وتلك حقيقة لم تؤد إلى غير تقويض نفوذها الأخلاقي. كما أنها بلجوئها إلى تجنيد الجنود المحليين في حروبها انتجت عن غير قصد رجالاً لم يعودوا يهابون نيران المدافع وانفجارات القنابل. وعزز الآثار المدمرة لهذه العوامل ارتفاع مد الوعي الثقافي والقومي، مما أدى في الوقت المناسب إلى مقاومة سلبية منظمة في بعض الأقطار الخاضعة للاستعمار وإلى نضال ثوري مسلح في أقطار أخرى[٥٠].

يمكن أيضاً ملاحظة التحول التدريجي في وجهة نظر الحصري في التأكيد في تفسير نشوء القومية على اللغة كعنصر مؤسس لكيان الأمة.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

لقد طور الحصري بمرور الزمن فهمه لدور اللغة حتى أصبحت أداة عملية صيغت لخلق أنماط فعالة للاتصال وتنفيذ مهام عملية تتعلق برفاهية الفرد في دولة تعامل مواطنيها كافة على قدم المساواة. في المرحلة المبكرة من سيرته كان يشير إلى اللغة على نحو رومانتيكي وتناولها كهبة ثمينة مصممة لتعزيز مشاعر التضامن بين الناطقين بها. وكانت وظيفتها تشكيل المرء على صورتها وإعادة تكوينه بصفته ممثل جماعة تحكمها قوانين التحديد اللغوي نفسه. وهكذا اعتمدت الهوية القومية نفسها على لغتها وعلى أي خصائص معينة تختزنها اللغة للتعبير عن العواطف والمشاعر وردود الفعل التلقائية إزاء الحزن أو السعادة. هذا النمط المشترك من الأفكار الداخلية التي تعبر عنها الكلمات، التي هي نفسها تشير إلى وحدة أصلية للمغزى وأساليب رؤية الأمور أو تفسير معناها، يربط مستعملي لغة معينة بشبكة متساوقة من الخصائص المتجانسة والقابلة للتحديد التي تعيد إنتاج الأفراد كنسخ متطابقة تقريباً[(٥١)].

بدأ الحصري في أواخر عقد الخمسينيات يرى الروابط التي تضمنتها نظريته السوسيولوجية في التربية، ثم أصبح غير قادرٍ على تجاهلها. وإذا كان عصر القومية قد أذن بثلاثة أركان للحياة الحديثة هي التعليم وحق الانتخاب والخدمة العسكرية، فمن المعقول استنتاج أن مثل تلك الأدوات القياسية للحياة الحديثة تتطلب وسيلة عامة مفهومة للجميع ومتاحة لمواطني مجتمع يدعو للمساواة. وهكذا أصبحت اللغة تخدم وظيفة ملموسة أكثر لا بد من أن يستعملها النظام السياسي لمجتمع ديمقراطي لغرض تنفيذ وظائفه المتعددة الأوجه في بيئة اجتماعية معقدة.

قبل عصر القومية كانت إدارة المجتمع مجموعة بدائية ومبسطة من الإجراءات المعروفة جيداً. كان الحاكم والمحكومون يعيشون في عالمين مختلفين ولا يكاد أحد يشعر بالحاجة إلى فرصة الاتصال بالآخر. لم يضطروا إلى عيش حياة منفصلة وإدارة شؤونهم على نحو مستقل فحسب، بل كانوا في أحوال كثيرة يستعملون لغتين مختلفتين، واحدة للبلاط أو الارستقراطية والأخرى لعامة الناس. وتغير ذلك كله عندما بدأت المجتمعات تطور مؤسسات مختلفة وبنى اجتماعية، مما جعل التمييز بين مجموعتين اقتصاديتين ومهنيتين أكثر تخصصاً، كما أن انتشار وظائف معقدة لموظفي الدولة، أظهر أن هناك تحبيذاً للوسائل الأفقية وليس العمودية في التفاعل والاتصال. وهكذا بدلاً من شبكات اجتماعية وسياسية غير متصلة تعمل كل واحدة في جيوب مطوقة وأقسام اقليمية، انتشرت المساحات المتصلة أفقياً عبر أرض قومية أعيد تكوينها، وبذلك ثبتت نفسها كسمة دائمة للحياة في مجتمع حديث. ولكي تطبق

---

(٥١) تؤكد مؤلفات الحصري قبل ذلك على هذه الفكرة. انظر مثلاً: المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ٢١ ـ ٢٢.

الحكومة قواعد وتعليمات قياسية، وتنشئ محاكم تمارس فيها الإجراءات القضائية والاستجواب، وتطبق التعليم الإلزامي ليعمل كنظام قومي، وتؤمن تدريب الجنود وقيادتهم في عصر التجنيد العسكري الواسع، نشأت الحاجة إلى لغة مقننة مشتركة متاحة للمواطنين كافة ومفهومة لديهم. والأمر الأكثر أهمية أن مبدأ سيادة الشعب بدلاً من حق الملوك الإلهي يتطلب تأسيس مجالس محلية تمثيلية ومؤسسات برلمانية قومية تجعل من الضروري توحيد وسيلة الاتصال وتدوين المحاضر(٥٢).

لذا، فإن الكفاح من أجل إحياء اللغات المحلية أو مقاومة فرض لغة أجنبية على سكان بلد يحتله الأجنبي هو أحد أطول الفصول في تاريخ القومية وتكوين الأمم. ويستنتج الحصري أن الدفاع عن لغة المرء وصيانتها يعنيان الدفاع عن الكيان القومي والاستقلال، وبالتالي فإن فقد لغة معينة يعني موت الأمة واستيعابها في أمة أخرى(٥٣).

أما بالنسبة إلى التاريخ، فإن له بداية رومانتيكية مشابهة ونهاية أكثر نضجاً. وعلى الرغم من أن اللغة تبدو أحياناً ذات أولوية على التاريخ في ميزان الأمور لدى الحصري، إلا أن التاريخ لم يتخل عن مكانته كشريك مساوٍ في صنع الأمم. لقد كان أولاً ذاكرة منشطة للأعمال المجيدة وحافزاً على العمل بأبطاله ومنجزاته الماضية لإلهام الجيل الجديد على التمسك بمثال سام من كينونة الأمة والإيمان بالمستقبل والتضحيات غير المحدودة. ولما كانت للعرب قائمة تثير الإعجاب من المنجزات التاريخية، فإنهم لا يحتاجون، في نظره، إلى تزييف التاريخ أو تشويه نتائج مؤسفة. كل ما عليهم فعله هو إعادة ربط ماضيهم بحاضرهم بإضفاء شعور الفخر والحماسة بأمجادهم الغابرة. وهكذا لكي يستلهم المرء التاريخ عليه أن ينظر إليه بوصفه كياناً حياً يموج بالسياسيين البارزين والقادة العسكريين والشعراء والفلاسفة. غير أنها خطوة أولية لكنها ضرورية. وينبغي أن يكون تدريس التاريخ للجيل الجديد ولشباب الأمة مثلاً ينطوي على مسؤولية قومية كبيرة. وبوصفه مبدأ أخلاقياً وروحياً في تكوين الأمة بحد ذاته لا بد من التعامل معه بروح الالتزام والتكريس على نحو تام(٥٤).

ومع ذلك ميز الحصري بوضوح بين تدريس التاريخ وتأليفه. ولذا بسبب متطلبات تدريس التاريخ ضمن مجال محدد وقيود الوقت، على مدرس التاريخ للجيل الشاب من أبناء الأمة أن يمارس قدراً معيناً من الحذر باختيار أحداث وتأكيدها،

---

(٥٢) المصدر نفسه، القسم ٢، الكتاب ١٣: **ما هي القومية**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٣. تشمل الأمثلة التي يوردها الحصري: مقاومة المجريين عملية الألمنة، واستبدال البلغار اليونانية بلغتهم، والسياسات الفرنسية لاقتلاع العربية بوصفها لغة الجزائريين الأم.

(٥٤) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ٢٢ ـ ٢٣، ٣٠ ـ ٣١ و٦٨ ـ ٧٢.

بحيث تقود إلى تعزيز شعور الوعي القومي. وهذا الوعي الذي يغذى وفقاً لبرنامج صارم من التثقيف والاختيار الحصيف للمواد هو الذي يضمن مولد حركة جديدة. وفي حين تستمد هذه الحركة الجديدة أمثلة من الماضي، فإنها ملتزمة بصنع المستقبل بالأفكار الجديدة والمعدات التقانية المتقدمة. علاوة على ذلك، فإن إبراز أو انتقاء أحداث معينة لغرض بث الوعي القومي وجعل الشباب واعين لتراثهم أو واجباتهم المدنية لا يعني تزييف الحقائق أو تشويهها. ويؤكد الحصري أن كتب التاريخ المدرسية الغربية تؤكد مثل هذا الرأي بدلاً من أن تدحضه. وهكذا من المنطقي والطبيعي إنقاذ التاريخ العربي من حالة الجمود التي تقوم على قائمة بالأسماء والتواريخ لا تتصف بالحيوية، وإعادة خلق صورة دينامية مفعمة بالحركة والحياة[٥٥].

خلافاً لذلك، ينبغي أن يتبع تدوين التاريخ كجهد علمي قواعد صارمة ويتمسك بمنهجية دقيقة من الموضوعية والأصالة. إن مثل هذه المهمة تتطلب استعمال المصادر الأساسية الموثوقة وتحتاج إلى دراسة التفاصيل والحقائق كافة المتعلقة بحدث معين. وبهذا الخصوص على المؤرخ أن يكون منصفاً وموضوعياً ولا هدف له سوى «أن يعرف الحقيقة ويذيعها»[٥٦].

لقد كتب الحصري وفكر كمؤرخ وفي ذهنه هدفان وجمهوران. وعندما تناول التاريخ بوصفه عملاً جوهرياً في تكوين الأمة سعى لنقل رسالة الأمل واستعادة الكرامة في أمة عرف أنها مجزأة وأنها متخلفة اقتصادياً واجتماعياً وغير قادرة سياسياً أن تبني وتؤسس إحياءً سليماً ومتواصلاً. من الناحية الأخرى، تكشف كتبه ومقالاته التاريخية الموجهة إلى جمهور من الاختصاصيين والموثقة توثيقاً كاملاً، عن استعداد علمي رصين ورغبة في عرض وجهة نظره مع الأخذ في الاعتبار التفسيرات المعقولة الأخرى. وبعبارة أخرى، كان بصفته متخصصاً في التربية وعلم النفس التربوي واعياً تماماً للإمكانيات اللامحدودة بإيصال رسالة تهدف إلى إفهام معنى معين أو الانتباه إلى الإطار البشري بوصفه وعاء للمقولات المشفرة[٥٧].

---

(٥٥) المصدر نفسه، القسم ٢، الكتاب ٨: **آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع**، ص ٣٢ ـ ٣٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٧) انظر مثلاً: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث**، طبعة جديدة (بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٤). انظر أيضاً الترجمة الإنكليزية: Sati' al-Husri, ***The Day of Maysalun: A Page from the Modern History of the Arabs***, with and introd. relating the struggle of the powers for the arab lands, and an appendix of documents. Translated from the arabic by Sidney Glazer. With a new preface to the english ed. by the author (Washington, DC: Middle East Institute, 1966).

إن هذه الترجمة لطبعة أقدم نشرت لأول مرة عام ١٩٤٧.

كانت عقيدته القومية حديثة تماماً مع بعد علماني واضح اعتبر الأديان، ولا سيما الإسلام والمسيحية، عقائد أخلاقية وروحية تتجاوز الحدود والكيانات القومية. ولذا ينبغي التعامل معها بهذه الصفة لتجنب إقحام دين في مجال دين آخر.

لقد اعتبر الحصري الدين والقومية شيئين مختلفين يؤدي كل منهما وظيفة خاصة بهدفه ووجهة نظره. ولذا ينبغي التعامل معهما وفقاً لمجالات عملهما. وهكذا يستطيع الإسلام توليد شعور الأخوة ونسج الروابط الروحية بين المؤمنين عبر القارات والقوميات المختلفة، غير أن ذلك أمر مختلف عن استعمال الدين قاعدة للعمل السياسي والانتماء القومي. وعلى الرغم من أن الحصري اعترف في مناسبات كثيرة وأكد مساهمة الإسلام في منجزات العرب التاريخية وتأثير القرآن المهم في المحافظة على العربية لغة للثقافة العالية، إلا أنه ميز دائماً بين التاريخ العربي وتوسع الإسلام كحركة عالمية احتضنت أمماً وجماعات مختلفة كثيرة اعتنقت الإسلام في آسيا وأفريقيا وأوروبا، وفي وقت لاحق الأمريكتين . ولا يسع العرب إلا الفخر بتاريخهم الإسلامي، بيد أنه ينبغي كذلك ضم تاريخهم ما قبل الإسلام كجزء من تراثهم القومي. وفضلاً عن ذلك لم يعد ممكناً في عصر القوميات والنزعة القومية إعادة الخلافة والحكم الثيوقراطي كنظام للحكم. إن من يرون خلاف ذلك يسبحون عكس التيار ويبددون الكثير من الطاقات الضرورية في قضية خاسرة. واعترف الحصري مرة أن الوحدة الإسلامية قد تصبح قضية نبيلة، إلا أنه قبل حدوث ذلك وتحوله إلى مشروع معقول ينبغي تحقيق الوحدة العربية أولاً. وكانت تلك بحد ذاتها مهمة صعبة الإنجاز[٥٨]. وفضلاً عن ذلك، يضم الوطن العربي أقلية كبيرة من العرب المسيحيين الذين يشاطرون العرب المسلمين لغتهم وتاريخهم وأدبهم. وفي هذا الإطار، يعتقد الحصري أن القومية العربية، كحركة ثقافية، «حققت انتصارها الحقيقي الأول» عندما أصر المسيحيون الأورثوذكس في سوريا في عام ١٨٩٩ على انتخاب بطريرك من قوميتهم. لقد وضع ذلك التحدي حداً لهيمنة اليونانيين الذين كانوا يسيطرون على الكنائس الأورثوذكسية المحلية في سوريا منذ سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٣[٥٩].

ويشرح الحصري في أحد مؤلفاته التاريخية **البلاد العربية والدولة العثمانية**[٦٠] نشوء القومية العربية كما يلي:

---

(٥٨) الحصري: **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ٢٣ ـ ٢٨ و١٠٥ ـ ١٠٦؛ القسم ٢، الكتاب ٩: **العروبة أولاً!**، ص ٧٣ ـ ٧٩، والقسم ٢، الكتاب ٢: **أحاديث في التربية والاجتماع**، ص ١٥٣ ـ ١٥٨.

(٥٩) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٦٠) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية: طبعة موسعة تتضمن الاتفاقيات السرية التي كانت عقدتها الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية الكبرى قبيل الحرب العالمية الأولى**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠).

لم تحدث حركة التنظيمات أي تغييرات ملموسة في مواقف العرب المسيحيين والمسلمين نحو الامبراطورية العثمانية: واصل المسلمون اعتبار الامبراطورية لهم وإظهار ولائهم لحكمها بوصفها دولة الخلافة الإسلامية. في حين أصر المسيحيون على اعتبارها قوة أجنبية لأنها عاملتهم كرعايا من الدرجة الثانية. وبالتالي تحول هؤلاء إلى الدول الغربية يسعون للحصول على حمايتها ومساعدتها التي حصلوا عليها في مناسبات عديدة. كان على فكرة القومية العربية التغلب على اتجاهين في وقت واحد: «كان عليها أن تحول أنظار المسلمين عن الدولة العثمانية، وأنظار المسيحيين عن الدول الأوروبية، لكي تجمع كلمتهم حول العروبة التي تستمد قوتها من اللغة والتاريخ»[٦١].

ليس صعباً ملاحظة أن هذا نهج عملي يسعى لخلق أرضية مشتركة لتأسيس أمة حديثة. وتؤمن اللغة بشبكاتها العاطفية والعملية ثقافة عالية قياسية، تنفتح بدورها ضمن بعد تاريخي يثبت الحاضر بوصفه الصلة الحية بالماضي والمسيرة السياسية نحو المستقبل.

وهكذا أبعد الحصري خصائص أخرى لكينونة الأمة وأخضعها إلى هيكله المزدوج (اللغة) والسياسة (التاريخ). وسخر من نظريات النقاء العرقي ووصمها بأنها تلفيقات خيالية لا قاعدة علمية ولا صحة قومية لها. ليس العرب ولا الفرنسيون نسل عرق واحد ممكن التحديد. وتشكلت الأقوام جميعاً من مزيج من الأعراق مثل نهر كبير تغذيه باستمرار مياه روافد ومصادر مختلفة. وعزل قطرة أو جدول معين والزعم أنه عينة ممثلة يشبه التحليق في وجه الإدراك السليم والأدلة العلمية[٦٢].

يضاف إلى القائمة الطويلة من العوامل التي أبعدت المناخ والجغرافيا والإرادة المشتركة. عد العامل الأول مجرد فرضية لا تصمد أمام التمحيص الدقيق أو الملاحظة المباشرة. ويكفي أن ينظر المرء ليرى مناطق مناخية مختلفة ومتنوعة من دون أن تتأثر أبداً في وحدتها المشتركة أو سماتها الثقافية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الجغرافيا، على الرغم من أنه، كما رأينا، لم يستبعد الحصري تماماً وجود صلة تتسم بالتعقيد من التفاعل بين الإنسان وبيئته. غير أن للإنسان، بالمعنى العام، اليد الطولى دائماً كصانع أدوات ومخترع وقاهر للحواجز الجغرافية[٦٣].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٦٢) الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٨ ـ ٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، القسم ٣، الكتاب ١٤: **حول القومية العربية**، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٤.

أما في ما يتعلق بعامل الإرادة، فقد ناقش الحصري بالتفصيل وفي غير مناسبة محاضرة أرنست رينان «ما هي الأمة؟» وسعى لربط أسسها النظرية بتنافس سياسي عرضي بين فرنسا وألمانيا بشأن مصير إقليم الألزاس. ورأى الحصري أن المساواة بين الأمة، كما فعل رينان، بعملية استفتاء انتخابية يومية يعني الحط من شأن القومية واعتبارها شكلاً واطئاً من الحياة السياسية والعملية الانتخابية. ولما كانت الإرادة الشعبية معرضة للتذبذب وتحولات المزاج والذوق الحادة، فلا يمكن أن تعد قاعدة صلبة لكينونة الأمة، بل ينبغي أولاً أن تقطع الأمة مساراً تاريخياً طويلاً من الأحداث وأن تؤسس على قاعدة لغتها وتاريخها المشترك لكي تحدث «الإرادة» تأثيرها. وهكذا فإنها حصيلة كينونة الأمة وليس مصدرها[٦٤].

ولم يوفر الحصري من الهجوم منتقديه العرب الذين واصلوا إطراء الخصائص التي تتميز بها دولهم أو أقاليمهم مع استبعاد الهوية المشتركة للأمة ككل. ولذا فإنه هاجم بلا هوادة النزعة الاقليمية المصرية والسورية، وكذلك النزعة الفينيقية لدى القوميين اللبنانيين. كانت سلسلة حججه موزونة ومتسمة بالتكيف ومستندة إلى قائمة طويلة من الأمثلة التاريخية الحقيقية. إلا أنه لم يتسامح مع الحمقى، وهي صفة كشف عنها في بعض تفنيداته. كان يؤمن إيماناً غير محدود بمنهجه ومنطقه وأسلوب عرض البيانات للتوصل إلى حجة ما. وهكذا يلخص كل خلاف مع المعسكر المضاد بعبارة مفادها أن ما بيّنه لا يترك مجالاً للشك في أن رأيه هو الاستنتاج الممكن الوحيد. وبهذه الطريقة أجرى حواراً مطولاً مع عدد من المفكرين العرب بسبب النفوذ الذي اعتقد أنهم يمارسونه على الرأي العام. ومن خلال تلك الحوارات والحجج والحجج المضادة يمكن أن تعد مقالاته وكتبه سداً ضخماً هدف إلى حماية القومية العربية من اجتياحها من جانب ما اعتبره أقوى وأخطر أعدائها: الاقليمية والشيوعية والإسلامية. وقد تعامل مع الأولى والثانية بلا هوادة وعلى نحو صمم لإسكات دعاتهما نهائياً. أما بالنسبة إلى الإسلامية فكان عليه أن يتعامل بحذر أكثر وفي الوقت نفسه أن لا يظهر أنه يتراجع عن موقعه العلماني. وقد فعل ذلك بتطبيق بعض الاستراتيجيات التي هدفت كلها إلى إظهار كيف أن الدين يستطيع الاستفادة بإدراك موقعه المناسب كقوة أخلاقية وليس كأداة سياسية[٦٥].

---

(٦٤) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ٥: **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ص ٤٧ - ٥١. يبين الحصري في مرحلة ما في سيرته المبكرة أن بلاغة حجج رينان قد استهوته تماماً، وأنه استغرق وقتاً طويلاً قبل أن يدرك ضعف أسسها (القسم ٢، الكتاب ١٣: **ما هي القومية**، ص ٩٩ - ١٠٩).

(٦٥) المصدر نفسه: القسم ١، الكتاب ٤: **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ص ٥٩ - ١٠٨، والقسم ٢، الكتاب ٩: **العروبة أولاً!**، ص ٤٧ - ٩٧.

سجلت القومية العربية في عقد الخمسينيات أحد أكبر انتصاراتها. فقد أعلن الرئيس المصري جمال عبد الناصر، رئيس أقوى دولة عربية وأكثرها تقدماً وسكاناً، اعتناقه القومية العربية متبنياً إياها كمبدأ يهدي سياساته الداخلية والخارجية. وعدّ الحصري ذلك أسعد لحظة في حياته. وبدا أن القومية العربية التي تبناها عبد الناصر قد أكدت حلمه الذي تمناه طويلاً بأن يرى مصر، منذ زيارته الأولى للقاهرة في عام ١٩١٩، وهي تقود الأمة العربية إلى وحدتها[٦٦].

كان هم الحصري الأول هو صياغة مفهوم علماني للقومية العربية قادر على العمل كصفة مشتركة لجماعة حديثة. ولتحقيق هذا الغرض حدد الأمة بوصفها كياناً قومياً حياً يتكون من لغة وتاريخ مشترك. لقد اعتبر اللغة والتاريخ الركنين التوأمين الوحيدين اللذين يتمتعان بالقدرة المعنوية والهيكل الملائم لدعم أمة حديثة. واعتبر *العوامل الأخرى كافة، مثل المناخ والجغرافيا والدين والاقتصاد والإرادة، عناصر تابعة* تعمل ضمن مجموعة قواعد مسبقة. وهكذا قد تسقط الأمة فريسة للاحتلال الأجنبي وتشهد التدمير التام لحياتها الاقتصادية وكبح مناطقها المناخية المتنوعة، إلا أنها تستطيع مواصلة البقاء. وهي تفعل ذلك بضمان بقاء لغتها والذاكرة الحية لتاريخها. وإذا كانت اللغة تجسد الثقافة القومية ويمثل التاريخ حركتها الدينامية، فإن تركيز الأمة السياسي يحيي نفسه بربط الاثنين ببناء دولة جديدة.

بهذا المعنى ليست العروبة في رأيه عقيدة، بل هوية قومية. وما دام يعترف بها كذلك يمكنها التكيف مع عقائد وبرامج سياسية مختلفة. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراك هذه الأولوية ليس مسألة سهلة، ولا سيما أنه ليس بإمكان أي فرد رؤية سعة الأقاليم المتنوعة للأمة مرة واحدة. ولذا ينبغي أن تصبح الأمة صورة ذهنية تستذكر بقوة التخيل ومعرفة تطورها التاريخي[٦٧].

---

(٦٦) المصدر نفسه: القسم ٧، الكتاب ٧: **آراء وأحاديث في القومية العربية**، ص ٧ ـ ١٥، والقسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ٨٩ ـ ٩١.

(٦٧) المصدر نفسه، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٥.

الفصل الخامس

البحث عن نظرية

لقد ساد شعور عام عشية الحرب العالمية الثانية بأن القومية العربية تفتقر إلى نظرية متماسكة تستند إلى أساس فلسفي واضح. كما ساد الشعور بأن مجرد قائمة وصفية بالخصائص الخارجية لن تكون كافية لإطلاق حركة البعث القومي. وكانت ثمة ضرورة إلى أكثر من تعريف عام لغرض تحقيق تحول راديكالي للمجتمع وهياكله الاجتماعية ـ الاقتصادية.

صحيح أنه بحلول ذلك الوقت أصبحت فكرة تجسيد الايمان بالوحدة العربية في منظمة سياسية مبدأً تقليدياً، غير أنه حتى نشوء منظمة هرمية بكامل هيئتها التنفيذية ومجلسها الاستشاري وهياكلها الاقليمية وخلاياها المحلية لن يعد أكثر من إضافة أخرى من الخصائص المرئية والقابلة للتحديد بسهولة. وهكذا اعتقد أن الوقت قد حان لإحداث اختراق أعمق، واكتشاف «الروح الداخلية» للأمة والتعبير عن مثل هذا الاكتشاف في قالب نظري قادر على خلق عقيدة تقرر بدورها اتجاه الصراع وتحدد غرضه المطلق. كانت ثمة حاجة إلى قفزة نوعية من أجل فهم القوة المحركة للأحداث وتسليح جيل جديد برسالة قومية.

على المستوى العالمي كان عقد الثلاثينيات بلا منازع عقد الحركات العقائدية التي تراوحت بين الفاشية والديمقراطية الاجتماعية الراديكالية وبين الشيوعية. واستحوذت ضرورة امتلاك «نظرة عالمية» على النخب المثقفة عبر القارات. واستجابة، إلى حد كبير، إلى فشل الليبرالية وقوى السوق الذي عجل به كساد عام ١٩٢٩، فضلاً عن انتصار الثورة البولشفية في روسيا ونشوء الأنظمة الفاشية في ايطاليا وألمانيا، بدأت النخب المهنية في الأمم الصاعدة حديثاً تسلم بضرورة تبني عقائد جديدة.

بدا في ذلك الحين أن أية أمة لن تستطيع البقاء في الصراع من أجل الوجود أو الاستقلال من دون أن تطور لنفسها وللآخرين مجموعة قواعد نظرية هادية. وقد افترض أن هذه القواعد تتجاوز مجرد ذكر قائمة بالمطالب المنطقية التي تطرح في برنامج سياسي. لقد أصبح ضرورياً الآن تطوير عقيدة قادرة على تفسير مسار التطورات

التاريخية توضح المعضلات الراهنة وتحدد طريق المستقبل. وفضلاً عن ذلك لا بد من إعادة تنظيم المجتمع وإعادة تحديد شكله وبنائه في مشروع جديد من الهندسة البشرية. ويمكن، وربما ويجب إعادة صياغة البشر ضمن نظام من المؤسسات المنسقة والنشاطات السياسية. في هذه المرحلة فإن إعادة تثقيف شباب الأمة لكي يجعلوا شخصياتهم متسقة مع روح الجماعة المعاصرة أكدت نفسها بصفتها أحد أكثر المهام إلحاحاً.

وهكذا كانت روح العصر مشبعة بالعقائدية وكانت النخبة المثقفة في الطبقة الوسطى الحضرية العربية الناشئة حديثاً جزءاً لا يتجزأ من هذه الموجة التي اجتاحت مجتمعات بأكملها. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر طورت النخب العربية المثقفة آمالها وطموحاتها في لغة ثقافية أو سياسية. ولما كانوا أفراداً ونتاج المؤسسات الحديثة التي أفرزتها الحركة الإصلاحية العثمانية أو ما يعادلها، فقد اكتفوا عموماً بطرح مطالبهم في برامج عمل لاعقائدية. وفي الحقيقة أن بعض الجمعيات السياسية حولت تجنب الالتزام بعقيدة معينة إلى فضيلة تعتد بها. وأكدت هذه الحملة، ثقافياً، سمات العرب الاثنية والدينية بوصفهم «عرقاً» طور في السابق احدى أكثر اللغات بلاغة ونشر ديناً عالمياً نبيلاً. واعتبرت هذه السمات التي كشفت عنها المؤلفات العظيمة في الأدب والعمارة والعلوم وبناء الامبراطورية، صفات مؤهلة لمعاملة العرب على قدم المساواة مع حكامهم العثمانيين أو أن يكونوا سادة أنفسهم عندما لاحت الكولونيالية في الأفق. ولهذا السبب كان السعي لنيل التمثيل المناسب في الهيئات التنفيذية والتشريعية، فضلاً عن الإصرار على استعمال العربية لغة رسمية لهم. وفي شمال أفريقيا واصل الفرنسيون مقاومة تلك المطالب إلى الحرب العالمية الثانية وما بعدها. وفي مصر تركز برنامج الحركة الوطنية بعد عام ١٨٨٢ على نيل الاستقلال أو منح المصريين حقوقهم الدستورية في حين لم تعد مسألة استعمال اللغة العربية موضع شك. ولم تخيم مسألة التتريك إلا في الولايات العثمانية في سوريا والعراق. وبهذه الطريقة تباينت البرامج السياسية للجمعيات والأحزاب العربية المختلفة من اقليم إلى آخر. كانت الدولة العثمانية مثلاً تلقى تقديراً عالياً وتعد حليفاً ضد الهيمنة الغربية في المغرب ومصر.

وفي المنطقة الآسيوية العربية، حيث سيطر العثمانيون، ساد موقف متناقض عبر عن نفسه في العديد من الجهود العملية. ويمكن الافتراض باطمئنان أن أغلبية العرب في عام ١٩١٥، بعد عام واحد من نشوب الحرب، كانوا ما يزالون يأملون في بقاء الدولة العثمانية، ولو بشكل منقح مستند إلى معاملتهم كشركاء كاملين ومتساوين. غير أن اندحار الامبراطورية العثمانية، الذي أسهم فيه بعض العرب وعملوا من أجله، أعاد تحديد البرامج السياسية لمعظم الحركات العربية. طولب بالاستقلال وشن الكفاح من أجله في مصر وسوريا والعراق وأرجاء من شبه الجزيرة

العربية، أما في شمال أفريقيا والسودان فكانت المسألة هي تحقيق نوع من الحكم الذاتي. منحت مصر ما يشبه الاستقلال في عام ١٩٢٢، وهي حصيلة لم تختلف في التطبيق عن نظم الانتداب التي طبقت لحكم سوريا والعراق في الفترة بين الحربين. وفضلاً عن ذلك أكد شبه استقلال مصر ونظم الانتداب حقيقة أن الاعتراف النهائي باستقلال العرب لم يعد أمراً موضع شك[١]. وفي الوقت نفسه وضعت فلسطين ضمن فئة مختلفة واختارت عصبة الأمم بريطانيا لتكون مسؤولة عن تنفيذ وعد بلفور الصادر في ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧ «من أجل تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين. . .». لقد أشير إلى عرب فلسطين في وعد بلفور الأصلي وفي قرار تم تبنيه من «دول الحلفاء الرئيسة» ومجلس عصبة الأمم بوصفهم «السكان المحليين» الذين ينبغي المحافظة على حقوقهم المدنية والدينية وضمانها. وبعبارة أخرى، افترض أن «السكان المحليين»، أو أغلبية سكان فلسطين ليست لهم حقوق «قومية» بالمقارنة مع الجماعة اليهودية. وقد أكدت ذلك مذكرة تشرشل في ٣ حزيران/يونيو ١٩٩٢، التي سعت لتبديد مخاوف العرب الفلسطينيين بشأن تأسيس وطن قومي يهودي في بلادهم، بل ان ونستون تشرشل وزير الدولة لشؤون المستعمرات إذ ذاك، أوضح في مذكرته بالتفصيل ما ينطوي عليه وعد بلفور لمستقبل الجماعتين العربية واليهودية. لقد فند تشرشل في مذكرته بحزم الفكرة التي تبناها بعض زعماء اليهود ومفادها أن تصبح فلسطين «يهودية كما أن انكلترة انكليزية» باعتبارها توقعاً «غير قابل للتنفيذ». ومضى قائلاً إن شروط وعد بلفور المشار إليها لا تتضمن أن تصبح فلسطين برمتها وطناً قومياً يهودياً، بل ان وطناً كهذا ينبغي أن يؤسس في فلسطين[٢]. والأمر الأقوى صلة بموضوعنا هو افتراض المذكرة أن السكان اليهود في فلسطين البالغ تعدادهم ثمانين ألفاً ولهم حياة ثقافية متميزة ونشاط اقتصادي واسع ومنظمات سياسية ودينية واجتماعية، يتمتعون بكل الخصائص «القومية» المطلوبة[٣].

---

(١) حددت المادة ٢٢، الفقرة ٤، من ميثاق عصبة الأمم، ضمن أمور أخرى، طبيعة الانتداب في سوريا الكبرى والعراق كما يلي: «وصلت جماعات معينة، كانت تعود سابقاً إلى الامبراطورية التركية، إلى مرحلة من التطور يمكن عندها الاعتراف مؤقتاً بوجودها كدول مستقلة بشرط تقديم دولة منتدبة المشورة والمساعدة الإدارية إلى أن يحين وقت تستطيع فيه أن تقف بمفردها. وينبغي أن تكون رغبات الجماعات عاملاً رئيساً في اختيار الدولة المنتدبة».

(٢) بحروف مائلة في الأصل.

(٣) يمكن الاطلاع على نص المذكرة، في: Royal Institute of International Affairs, Information Dept., *Great Britain and Palestine, 1915-1945*..., Its Information Papers; no. 20 (London; New York: The Royal Institute, [1946]), pp. 155-158.

كان سكان فلسطين في وقت نشر المذكرة في عام ١٩٢٢ يتكونون من ٧٥٢٠٤٨ نسمة مقسمين إلى ٥٨٩١٧٧ مسلماً و٧١٤٦٤ مسيحياً و٨٣٧٩٠ يهودياً و٧٦١٧ فئات أخرى (ص ٦١).

ولم يؤد ذلك إلى غير شحذ وعي الفلسطينيين بخصائصهم القومية.

وبحلول عام ١٩٣٦ أصبحت المسألة الفلسطينية قضية عربية، وأضيفت إلى قائمة الاحباطات المتراكمة. وهكذا ساد الاعتقاد بأن الوطن العربي برمته أصبح هدف الاختراق الاستعماري الأوروبي، وبدا أن الدول الأجنبية كافة اما لا يوثق بها أو «حلفاء فاترون». ومن ذلك الحين أصبح التصور بأن المحاولات السابقة التي هدفت إلى تحقيق استقلال دول عربية معينة افتقرت إلى تصور شمولي وإطار تنظيمي مناسب يتجاوز الحدود المحلية والاقليمية.

قسطنطين زريق

كان قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠) أحد المثقفين العرب الأوائل الذين أكدوا الحاجة إلى فلسفة عمل جديدة. ولد زريق في دمشق ودرس التاريخ في جامعات كولومبيا وشيكاغو وبرنستون وأصبح مؤرخاً محترفاً. تولى تدريس التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت وعمل كدبلوماسي سوري وكرئيس لجامعة دمشق، وكان أحد مؤسسي منظمة عربية قومية سرية في عام ١٩٣٤. كما أنه لعب دوراً مهماً بصفته مرشداً وموجهاً روحياً لجيل كامل من الشباب العرب، وارتباطه بالتأسيس الأصلي لحركة القوميين العرب بقيادة جورج حبش معروف جيداً[٤].

يقول زريق في كتابه **الوعي القومي**[٥] المنشور في عام ١٩٣٩ إن الحياة العربية تخضع لتأثير «انبعاث قومي» يبشر ويعد بـ «نهضة جديدة». غير أنه لكي يحصل الانبعاث على الزخم والاستمرار كان لا بد من تأسيسه على رؤية نظرية واضحة. ومضى قائلاً: «ليس من أمل للنهضة القومية العربية ما لم تكن مستمدة من «فلسفة» قومية تصور روحها، وتحدد اتجاهها، وتنصب لها الأهداف، وتعين لها السبل والوسائل» (ص ٦ ـ ٧). إنه متيقن أن الجهاد السياسي لا يبلغ غايته إلا إذا كان مدعوماً بفكر واضح نير بوصفه الأداة الوحيدة لرسم استراتيجيا واضحة. بعبارة أخرى، لا غنى عن العمل وفقاً لعقيدة معينة ونظرية شاملة. ولذا طرح فكرة تطوير ثلاث خطى رئيسية: **أولها** بناء الأساس الفكري بإنشاء فلسفة قومية شاملة وواضحة[٦]. أما الخطوة **الثانية** فهي أن تعصر هذه الفلسفة العامة في عقيدة قومية.

---

(٤) انظر مثلاً: Walid W. Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Knight, 1975), p. 11.

(٥) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩).

(٦) يشرح زريق ضرورة هذه المهمة بالتلميح إلى شعوره بالحرج في كل مرة يطلب منه صديق غربي تزويده بقائمة مراجع تشرح شرحاً كاملاً نظرية القومية العربية. انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

والخطوة **الثالثة** هي تنظيم الأمة وتعبئة رجالها ونسائها لتجسيد إرادتها الوحيدة المنبعثة من العقيدة الواحدة (ص ٧ ـ ٩).

اقتصرت هذه الدعوة على المقدمة في حين يتناول معظم الكتّاب مسائل آنية مثل التاريخ العربي واللغة العربية والثقافة العربية. غير أن زريق كان يحاول اكتشاف «الرسالة» الحقيقية للأمة العربية وروحها كقوة محركة. والأمر الأكثر أهمية أنه أراد من الجيل الجديد من القوميين العرب أن يخترق «روح» التاريخ وليس حرفيته. وكانت دعوته حصيلة قناعة بأن عالم الروح وعوامله الداخلية أهم من تحديد منابع القوة أو مواطن الضعف.

إنه يؤمن بأن هذه العوامل الداخلية المكونة من التجارب التاريخية والظروف الراهنة لا تستنفد العوامل المختلفة التي أسهمت في تكوين الأمة العربية. وتشمل العناصر الأخرى الحضارة الغربية التي تهيمن على المجتمع الحديث. ويرى أن الغرب هو العامل الأساسي الذي يهيمن على العالم الحديث ويقرر سرعة تطوره. ولذا، فإن فهم الغرب جزء لا يتجزأ من رسم هوية العرب القومية.

لهذا السبب يتولى زريق مهمة تحديد مفهوم الغرب بهدف إظهار أهمية خلق فلسفة قومية متماسكة. إنه يؤمن بأن جوهر الغرب يتألف من عدد من المؤسسات والأفكار المتشابكة:

١ ـ نظام اقتصادي متشابك خلقته الثورة الصناعية الحديثة يرمي إلى استغلال موارد الطبيعة ومواهب الإنسان وقدرات الآلات الحديثة في سبيل زيادة الإنتاج وتنظيمه. والانتاج المنظم والمستمر في الازدياد هو سر قوة الأمة وقدرتها على فرض نفسها على الأمم الأخرى. وهذا التنظيم الدقيق الذي يؤلف بين جميع أجزاء النظام الاقتصادي في نظام متماسك واحد ساد جميع مظاهر الحياة في الغرب، بحيث أصبح جزءاً من شخصية الغربي ويتجلى في شتى نواحي حياته السياسية والاجتماعية والثقافية.

٢ ـ كما أن علم الغرب يقف وراء اقتصاد الغرب. والعلم ليس المعلومات المتفرقة في الكتب المدرسية أو المؤلفات السطحية، بل هو طريقة البحث الدائم عن الحقيقة والشك اليقظ في ما لا يوافق العقل والاستنتاج الصحيح والمنطق السليم. ويتسم العلم بروح التواضع والجهد المتواصل للتوصل إلى حلول جديدة لمشاكل جديدة.

٣ ـ وراء علم الغرب، فلسفة الغرب. وفي الفلسفة تجتمع شتى التيارات الفكرية والعاطفية وتتجه كلها نحو هدف واحد في نسق واحد. ولا نستطيع فهم الغرب على حقيقته ما لم نفهم أفلاطون وأرسطو، وسانت أغسطين والأكويني،

وديكارت وكانت، وهيغل، ونيتشه، وسواهم من قادة الفكر. وبالجمع بين فهم الاقتصاد الحديث والعلم والفلسفة فهماً صحيحاً وبين إدراك شخصية الأمة، تنشأ نظرية متينة التكوين ترسم مسار المستقبل ورسالة الأمة (ص ٢٦ ـ ٣٨).

ومن الجدير بالذكر أن حزب البعث تبنى فكرة «رسالة الأمة» بعد تأسيسه في عقد الأربعينيات(٧). ويرى زريق أن هذه الرسالة حلت محل الهدفين التوأمين، الاستقلال والوحدة، كوسيلة لتحقيق هدف أسمى. أما بالنسبة إلى الطبيعة الدقيقة لهذه الرسالة العربية، فإن زريق يعرض ملامح غير مكتملة تتألف من استيعاب علوم الغرب الجديدة، فضلاً عن عناصر أخرى ترتبط بالتراث المحلي فتحول كليهما إلى وحدة واحدة (ص ٣٨ ـ ٤٢).

أما حملة هذه الرسالة السامية، فلا يقتصرون على قادة السياسة ورجال الحكم، بل يشملون الموظفين والعمال والصحفيين والمعلمين وغيرهم أيضاً. كما ينبغي أيضاً ضم النساء إلى هذا المسعى. وتتمثل مساهمتهن كشريكات وزوجات وأمهات في رسم الغاية وإيضاح رسالة عقيدة قومية جديدة (ص ٤٢ ـ ٤٣).

أصر زريق كمؤرخ، على نحو مثير للدهشة، على توجيه الجهود القومية نحو المستقبل بدلاً من الماضي. غير أنه يعلن من دون التقليل من أهمية التاريخ: «أخشى أن هذه العقلية التاريخية قد تغلبت علينا، واحتلت من تفكيرها مكاناً أرفع مما تستحق، وأنه يجدر بنا أن نتوجه، أكثر مما فعلنا ونفعل، إلى المستقبل الآتي، لنستمد منه صورة الحياة التي نريد أن نحياها» (ص ٩٤).

ظهرت دعوة زريق الريادية في كتاب ضم مجموعة مقالات متفرقة وليس دراسة مترابطة. إلا أن فكرة القومية ومضامينها الحديثة تشكل خيطاً رابطاً بين الدين واللغة والثقافة والتربية. وإلى جانب تأييد الحاجة إلى فلسفة جديدة، يقدم الكتاب أحد أول مظاهر الاعجاب الإيجابي من جانب عربي مسيحي بالنبي محمدﷺ والدور المركزي للإسلام في تاريخ العرب. غير أن هذا الإعجاب هدف ليس إلى رد الاعتبار إلى الإسلام كنظام حكم سياسي، بل إلى تأكيد أهميته الثقافية كمجموعة قيم ورموز. ألقى زريق محاضرته التي تضمنت تقويمه «بمناسبة ذكرى مولد النبي العربي الكريم» بهدف توضيح العلاقة بين الدين والقومية. وهكذا أمل أنه بتعيين الحدود بين مجال كل منهما، فإنه يحدد وظيفة كل منهما. وفي هذا الإطار، فإن الدين قوة معنوية تعزز القومية عندما يجرد من التطرف والعصبية الطائفية الهدامة. بعبارة أخرى، فإن الروح الدينية تشكل مصدر إلهام. ثم يؤكد الدور المحوري للنبي محمدﷺ رسول الإسلام وباني دولة قوية وحدت أول مرة القبائل المتناحرة في شبه الجزيرة العربية. وهكذا فإن

(٧) الشعار المتبنى: أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة.

الاسلام كتراث عربي هو أساس الثقافة العربية في القرون الوسطى والعصور الحديثة. ومع ذلك، فإن ما حققه محمدﷺ وانسجاماً مع روح العصر كان إقامة دولة دينية. وبالمقارنة فإن القومية وليدة العصر الحديث، على الرغم من ظهور قدر معين من «الرابطة القومية» بين العرب في العصر التكويني والناضج في بناء امبراطوريتهم. ولم تصبح القومية إلا في العصر الحديث رابطة ثقافية وسياسية أقوى من الروابط الأخرى كافة وخلقت جماعة من المواطنين المتساوين بصرف النظر عن الدين أو المذهب (ص ١١١ ـ ١١٧).

إذن وضع النبي محمدﷺ قواعد الوحدة العربية التي تطورت بعدئذ إلى حركة قومية. والأمر الأهم أن محمداًﷺ كمثال لرجل العقيدة والمبادىء السامية ينبغي أن يكون ملهماً لأبناء الأمة العربية كافة (ص ١١٧ ـ ١١٨).

وضعت وزارة المعارف العراقية كتاب زريق الموجّه بخاصة إلى الجيل الفتي في كل مدرسة ومكتبة وقررت دار المعلمين العالية تدريسه في بعض صفوفها. كما نشرت عروض كثيرة له وناقش محتوياته مثقفون عرب بارزون. وعلى الرغم من أن معظمهم لم يعتقد أن الكتاب يقدم نظرية جديدة تستطيع القومية العربية أن تؤسس عليها برنامج عمل إلا أنه أثار جدلاً متسماً بالحيوية لم يصل إلى خاتمة نهائية[٨].

هكذا حدث تحول واضح بعد عام ١٩٣٨ نحو صياغة عقيدة سياسية تصبح القومية العربية بموجبها تعبيراً عن نظرية متماسكة. مثل هذا التحول ظهور نخبة سياسية جديدة وتسييس قطاع واسع من الجماعات الحضرية. وإشارة زريق إلى ضرورة قيام نوع جدي من الحركة القومية تحولت إلى مسألة مركزية في كتاب نشره في عام ١٩٤١ عالم دين سني مسلم من لبنان هو الشيخ عبد الله العلايلي (١٩١٤ ـ ١٩٩٦).

عبد الله العلايلي

يصور المؤلف في كتابه **دستور العرب القومي**[٩] بأسلوب عربي بليغ[١٠] الحاجة

---

(٨) انظر: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٥٧ ـ ٦٢، وعبد الله حنا، **الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥** (دمشق: دار التقدم العربي، ١٩٧٣)، ص ٤٢ ـ ٤٨.

(٩) عبد الله العلايلي، **دستور العرب القومي**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦).

(١٠) في مقدمة الكتاب تصف المحررة سيلفيا ج. حاييم كتاب العلايلي بأنه «كتاب صعب يتناول موضوعات غير مألوفة على نحو غير مألوف وأنه مكتوب بأسلوب معقد وأحياناً غامض». انظر: **Sylvia G. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962), p. 42.**

الملحة إلى نظرية قومية عربية مناسبة لتحقيق الحرية والتحرر. وفي حين يقر بوجود أمة عربية متألقة في الماضي وحركة قومية حديثة قوية، إلا أنه يأسى لغياب «نظرية مترابطة» يستطيع العرب أن ينسبوها لأنفسهم. ويتسم هذا الافتقار إلى شعور غامض ولده ظهور القومية كحركة عالمية أدت إلى حركات سياسية ضحلة أخفقت في شمول العرب ككل وربط نضالاتهم المتباينة في حركة واحدة. ومع ذلك، فإن مجرد ولادة هذا الشعور أشار، في رأيه، إلى وجود رغبة قوية تمثل بحد ذاتها المرحلة الأولى من نهضة فكرية واجتماعية (ص ٩ ـ ١١).

لقد تخلف العرب لحد الآن عن الأمم الأخرى كالسويسريين والألمان والايطاليين والانكليز لأنهم لم يستقبلوا بعد مثل هذه العقيدة إما عن طريق التربية أو الوسائل المطبوعة أو الأحزاب السياسية[١١]. ولتثقيف الرأي العام وكسبه وتحويل الأفكار الغامضة إلى عمل حقيقي يصبح تطوير عقيدة سياسية أحد أكثر المهام إلحاحاً لأنها طاقة تمزج المبادىء العامة بالدينامية (ص ١٠ ـ ١١).

وعلى الرغم من غياب عقيدة خاصة بالعرب، فإنه ما تزال لهم قضية محددة تحديداً جيداً نسبياً يفهمها المؤمنون بها بشكل أو بآخر. وحدت القضية العربية أولاً حول فكرة بسيطة وبرنامج عمل اتخذ أوضح مظهر له في الثورة العربية في عام ١٩١٦. وعندما نكث الحلفاء بوعودهم وفرضوا انتداباتهم على بعض البلدان العربية عقب الحرب العالمية الأولى بدأت الحركة العربية تتفكك. ولذا يعد العلايلي الثورة العربية نقطة تحول في التاريخ العربي الحديث. وعلى الرغم من إخفاق الثورة فإنها أعادت للعرب تثبيت تاريخ جديد يلهمهم لأداء أعمال عظيمة في المستقبل. والأمر الأكثر أهمية أنها علمتهم المغامرة أبعد من المطالب والمظالم المباشرة بكشف أهمية إسناد هويتهم إلى سلسلة طويلة من الأحداث التاريخية التي تربطهم بالفتوحات العربية المبكرة[١٢]. إن فكرة إحياء التاريخ وتحويله إلى كيان حي هي التي تؤمن قاعدة لعقيدة جديدة (ص ١١ ـ ٢٢).

اعتقد العلايلي، مستخدماً المصطلحات الداروينية، أن صراع الأفكار سيقود إلى بقاء التصور الأفضل وفقاً لقوانين الانتقاء الطبيعي. إن الصراع من أجل الحياة في

---

(١١) يورد العلايلي تأسيس بنجامين دزرائيلي (١٨٠٤ ـ ١٨٨١)، رئيس الوزراء المحافظ لمجموعة انكلترا الفتاة (Young England) بوصفها مجموعة سياسية مسلحة بعقيدة واضحة. وقد فعل دزرائيلي ذلك عبر الأدب الروائي في عقد الأربعينيات من القرن التاسع عشر.

(١٢) أعلنت الثورة العربية أول مرة في مكة بزعامة الشريف حسين وهو من نسل النبي محمدﷺ. وقد نشأ الإسلام في المدينة نفسها.

ميدان السياسة والأفكار نشاط لا يتوقف وهو طبيعي وأكثر فائدة معاً، في حين أن الانتقاء الاصطناعي مفروض بالعنف والقوة الغاشمة. وهكذا فإن الكولونيالية والاستبداد والحكم الديني والأشكال البالية الأخرى من الحكم والحكومة يسبب حدوثها على نحو مصطنع ولا تصمد في وجه الانتقاء الطبيعي. ولذا فإن قيمة الفلسفة القومية هي ملاءمتها لكائن اجتماعي حي وصلتها المباشرة به ضمن نطاق زمان ومكان معينين (ص ٢٢ ـ ٢٧).

في هذا المعنى ينبغي تطوير عقيدة فلسفية تطويراً متماسكاً من دون تجريدها من قابلية التكيف والتطور. وفي حين أن الفروع العلمية، مثل الفيزياء، تستند إلى قوانين واضحة صيغت في ضوء أحكام عقلانية، فإن العقلانية في الشؤون الإنسانية ينبغي أن تسبقها أو تصاحبها بعض الوسائل الأولية المتصلة بالعواطف والمشاعر الاجتماعية. كما أن قدرة هذه العقيدة القومية على البقاء، بوضع العقلانية والإيمان جنباً لجنب، مضمون عندما تصبح ديناً جديداً. إن هذا الدين ينبغي أن يكون مرناً وعميقاً في الوقت نفسه (ص٢٨ ـ ٣٢).

بعد أن يبين العلايلي الحاجة إلى فلسفة جديدة يعرض تصوره المستند إلى افتراض إقامة التوازن المناسب بين الفرد من ناحية، والجماعة أو المجتمع من ناحية أخرى. وهذا التوازن ينبغي أن يستمد من اختيار طبيعي حيث تمكن التربية بمعناها الأوسع من تحقيق التجانس بمعناه الغيلنري. ومن ثم يناقش ميزات النظم السياسية والاقتصادية في زمنه رافضاً الاشتراكية الحديثة بشكلها البولشفي لأنها تقمع الفرد وحق الملكية الخاصة والعبادة. غير أنه يدعم فكرة «الاشتراكية التعاونية» أو الديمقراطية الاجتماعية. ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الصدد تطويره مفهوماً جديداً للخلود له صلة مباشرة بعقيدته القومية. وهذا يزيد من أهميته لأن العلايلي رجل دين مسلم ذو مؤهلات سليمة ورصينة. وهكذا فإنه يرى أن فكرة الخلود مرت بمرحلتين: نشأت في المرحلة **الأولى** من ميل أناني من جانب الفرد لضمان خلاصه وحياته بعد الموت. وفي المرحلة **الثانية** ركز الخلود على الأسرة بوصفها مركز الحياة الخالدة. أما في عصر القومية الراهن فإن البشر شرعوا بالبحث عن خلودهم في بقاء مجتمعهم واستقراره. وما تزال المرحلة الأخيرة في المهد ولا نستطيع التفكير بمرحلة جديدة في التطور البشري إلا بتجاوزها (ص٣٣ ـ ٥٩).

يشير المؤلف في المقدمة إلى مساهمات سبقته، وبخاصة إلى كراسات أصدرتها عصبة العمل القومي وكتاب قسطنطين زريق الذي نوقش أعلاه. إلا أنه يوضح أن تلك المساهمات، ولا سيما مساهمة زريق، لم تفعل شيئاً سوى كشف أهمية وعي جديد من دون النجاح في تحديد جوانبه المختلفة (ص ٣١). ولذا فإن **دستور العرب القومي**

فتح آفاقاً جديدة بمحاولته عرض تصور متماسك مستند إلى أسس فلسفية وأصناف سوسيولوجية وتحليل سياسي. وأدت الطبيعة الشاملة للكتاب ببعض الباحثين إلى إطلاق صفة «الكليانية» (Totalitarian) على محتوياته، وهو شيء لا مبرر له[١٣].

ويرى العلايلي أنه ليس ثمة شك في أن الحضارة الحديثة تستند إلى نظام صناعي يؤدي فيه انتاج سلع ومنتجات كثيرة إلى تقسيم العمل ونشوء طبقات اجتماعية جديدة: الرأسماليون والطبقة العاملة والطبقة الوسطى. وعلى الرغم من أنه أعرب عن أسفه لاستنزاف الموارد الطبيعية في اقتصاد التصنيعية (Industrialism) إلا أنه وصف الانتاجية والنمو المتواصل بآلة المجتمعات القومية كافة. ورأى أن على المجتمع العربي أن يصبح جزءاً من الظاهرة نفسها، ولو على نحو أكثر تدرجاً يتجنب الطبيعة المادية والأوتوماتيكية الصرف لنظام الإنتاج الأمريكي، وأن الإنتاج ينبغي أن يكون على نطاق صغير لسد حاجات المستهلك المحلي وليس للدخول في تنافس مع الدول المنتجة الأخرى، وهو سبب الحروب الحديثة. وينبغي السماح للعمال بالمشاركة في الأرباح بحسب المزايا والجهود (ص ٦٢ ـ ٧٠).

أما بالنسبة إلى التربية الحديثة فينبغي تجنب البراغماتية الأمريكية لأنها تدعو إلى الربح المادي والكسب الآني (ص ٧١). ولكن ما هو دور القومية في تصوره للأمور؟

يؤكد العلايلي أن القومية جزء لا يتجزأ من تقدم الحياة الاجتماعية. وهي نتيجة عوامل اجتماعية ـ اقتصادية وجغرافية يحل بموجبها الولاء لبلد معين محل الولاء للأسرة والعشيرة. إلا أنه يوجد نوعان من القومية: **الأول** يستند إلى الانتماءات المرتبطة بالأرض **والثاني** إلى صلة النسب المتخيلة.

نشأ الأول من النظام الإقطاعي في رقعة من الأرض، في حين أن الثاني، وهو صنف من القومية الفرعية، نشأ من اندماجات قبلية وكانت للعرقية فيها أهمية أكبر من العوامل الاجتماعية. ولهذا السبب فإن القومية الاثنية أو العرقية لم تعد صالحة لأنها ترجع إلى الظروف البدائية للحياة ممثلة بالبداوة. ولما كانت هذه القومية عرقية صرفاً، فإنها تشذ عن روح العصر وتقود إلى التشظي والتجزؤ. وينبغي أن تكون هناك حالياً عقيدة قومية واحدة تستند إلى مفهوم الولاء الاجتماعي والاقليمي. إن القومية الاجتماعية تتوافق مع قوانين التقدم وتخلق ظروفاً للتعاون بين شعوب القوميات المختلفة. إن القومية العرقية تراجعية ورجعية في حين أن القومية المستمدة من وحدة اللغة والأرض والمصالح المشتركة والمثل هي الوحيدة التي يقدر لها أن تسود (ص٨٣ ـ ٨٦).

يستبعد العلايلي العنصرية ويعدها ظاهرة أوروبية حديثة، ولا سيما بصيغتها

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

الألمانية التي تؤمن بتفوق العرق الآري، ويحكم عليها بأنها مجرد رد فعل عاطفي على انهيار الدين من جهة، والرغبة في السلطة والهيمنة من الناحية الأخرى. ويبين أن الفيلسوف الألماني فخته والكاتب الفرنسي جوزيف آرثر دو غوبينو (١٨١٦ ـ ١٨٨٢)[١٤] وريتشارد فاغنر (١٨١٣ ـ ١٨٨٣) وهيوستن ستيوارت تشمبرلين (١٨٥٥ ـ ١٩٢٧)، صهر فاغنر، قد دعوا جميعاً إلى رسالة عرقية تتهاوى أمام النظريات العلمية والبيولوجية. ولذا فإنه يرفض النقاء العرقي كقاعدة للقومية الحديثة. ويبين أيضاً أن العرب أنفسهم تمسكوا بخرافات من هذا القبيل أثناء الحقبة المبكرة من هيمنتهم الامبراطورية في المغرب والأندلس قبل اعتناقهم نوعاً من القومية الاجتماعية في حوالى نهاية سيطرتهم (ص ٩١ ـ ٩٢). ويشير إلى أن عوامل أخرى مثل اللغة والدين والروابط الاقتصادية والموقع الجغرافي أوثق صلة بتكوين القومية. غير أنه، باستثناء اللغة، لا يولي أهمية خاصة إلى الجغرافيا أو التاريخ.

في الحقيقة يرى أن الدين يفتقر إلى المتطلبات المناسبة لخلق القومية ولا يعد مؤهلاً كعامل أساسي، على الرغم من أنه قد يلعب دوراً ثانوياً إيجابياً وسلبياً (ص ٨٧ ـ ٩٠).

ووجدت القومية العربية الحديثة أول تعبير علني لها في بيان الشريف حسين الذي أعلنه في ١٠ حزيران/يونيو ١٩١٦. وعلى الرغم من إخفاق الثورة العربية إلا أنها كشفت عن وجود حركة قومية ناضجة. صحيح أن العرب بعد عام ١٩١٦ أخفقوا في تحقيق توحيد بلدانهم، إلا أنهم سجلوا انتصارات عسكرية في ميادين المعارك وبثت الثورة فيهم الحماسة وعبرت عن نفسها في مواجهاتهم المنفصلة مع السادة الأوروبيين الجدد. وإذا كانت القومية العربية حقيقة لا يمكن إنكارها فكيف يعرفها المرء؟

«القومية العربية هي شعور العرب بوجودهم الاجتماعي التام شعوراً ذاتياً لا موضوعياً، بحيث يلازمهم خيال الجماعة العربية، كمركب نفسي وحيوي، ملازمة وجدانية بالغة، فلا ينفك كل عربي شاعراً في جبر غريزي بالصلات والروابط المتينة الشائعة على وجه تنتقل لديه الجماعة من ظاهر الحياة إلى باطن النفس» (ص ١٠١).

وبعبارة أخرى، طور العلايلي مصطلح الجماعة المتخيلة قبل أن يستعمله بندكت اندرسون (Benedict Anderson) بزمن طويل كمفهوم متطابق مع وجود القومية.

(١٤) نشر غوبينو كتاباً بين عامي ١٨٥٣ و١٨٥٥، أطرى فيه القدرة الإبداعية للعرق الألماني و«نقاء الدم» بوصفه علامة تفوق. انظر: **Joseph A. Gobineau,** *Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853-55*, **4 vols.**

قصد العلايلي أن القومية ينبغي أن تمتلك «القوة المتخيلة للدين» وأن تصبح هي نفسها عقيدة دينية جديدة قادرة على تحريك الفرد على نحو غريزي وتخلق في الوقت نفسه مجتمعاً متجانساً يصبح فيه حق التمتع بالحرية والاستقلال حقاً طبيعياً (ص ١٠١ ـ ١٠٢).

ويعرف العلايلي الأمة بأنها مجتمع طبيعي من الناس ذو وحدة أرضية وأصلية نسبياً ولغوية واتحاد مستقبلي فقط في المصالح والحياة، ووحدة روحية مثالية، وهو خاضع للوجدان الاجتماعي. ومن ثم فإن الأمة جماعة طبيعية بينما الدولة كيان مصطنع قد يتطابق أو لا يتطابق مع الأمة. والأمر الأكثر أهمية أن القومية تعلن حلول عصر الديمقراطية وانتهاء النظم الاقطاعية والارستقراطية والملكية السابقة. وهكذا فإنها حكومة الجماعة بالجماعة، وخلافاً لما خشيه جون ستيوارت مل، لا يمكن وجود استبداد الأغلبية التي تتكون ليس من طبقة واحدة بل من عدة طبقات اجتماعية (ص ١١٩ ـ ١٢٠).

وعلى الرغم من إيمان العلايلي بالقائد القوي، إلا أنه يدين عبادة الشخصية والدكتاتورية. كتب دراسته أثناء الحرب العالمية الثانية وأشار إلى ألمانيا وايطاليا واليابان كأمثلة على دول تبنت إثارة الحروب بسبب حكامها الطغاة، بينما كانت بريطانيا وفرنسا الديمقراطيتان أكثر تردداً في الانجرار إلى الحروب. إن كون المرء ديمقراطياً حقاً يعني معارضة الاستبداد والامبريالية: «تقوم القومية على الإرادة العامة الناتجة من الشعور بالاشتراك في حياة اجتماعية واقتصادية واحدة، والدولة القومية تمثل هذه الإرادة الشعبية. وتحت هذا العامل يتغير معنى الدولة من قوة حاكمة مستبدة إلى سيادة المجتمع وحكمه بنفسه، وتاريخ القومية في الحقيقة تاريخ تحرر الإنسانية من الأغلال. ولذلك مكنت من الفصل بين سلطات الدولة وعملت على ترجيح كفة السلطة التشريعية التي تمثل إرادة الشعب تجاه السلطة المستولية على وسائل القوة» (ص ١٢٣).

يعترف العلايلي أن القومية ذات أصل أوروبي حديث. وقد تم تبنيها بعد صراعات طويلة ومريرة ثم أصبحت النمط الراسخ للنظم الحديثة في أوروبا. وثمة نظم سياسية مختلفة في العالم حالياً إلا أن النظم الأوروبية هي الأكثر جدارة بالملاحظة. وعلى العرب أن يسبحوا مع التيار الأوروبي لئلا يغرقوا. غير أنهم ينبغي أن يفعلوا ذلك مع الاحتفاظ ببعض الصلات «بماضينا وتاريخنا وتقاليدنا، فإن القومية إذا كانت غذاء فلا يكتفى بأكله بل بتمثيله وهضمه أيضاً» (ص ١٢٣ ـ ١٢٤).

هكذا هناك تعريف حديث واضح للقومية مستند إلى ثلاثة أركان: الموقع الجغرافي، والمصالح المشتركة، واللغة. وتدخل عناصر أخرى في المعادلة كعوامل مساهمة حيث تصبح الصلات الاثنية متصورة أكثر مثلما أن التاريخ ونظم الاعتقاد

جزء من صنع الأساطير القومية (ص ١١٦).

وباقي الكتاب مكرس إلى عرض ثلاثة مواضيع مترابطة: دور الدين الدقيق في المجتمع، والخطوات العملية لتحقيق الوحدة العربية، ونظام الحكم المتناسب مع التصور القومي.

وكما رأينا استثنى العلايلي الدين كعامل رئيس في خلق القومية. وأبرز، بدلاً من ذلك، المكونات الرئيسية: الموقع الجغرافي، والمصالح المشتركة، واللغة، حيث يولي العاملين الأخيرين أهمية حاسمة في الدولة في المستقبل. كما أن الصلات الاثنية والتاريخ ونظم الاعتقاد تدخل في المعادلة كعوامل مساهمة وتتولى على نحو رئيس تعزيز الجماعة القومية المتصورة(١٥).

ولما كان العلايلي نفسه زعيماً دينياً فإنه لا ينأى بنفسه عن مناقشة ما تنطوي عليه العقيدة الدينية في العالم الحديث. ان منهجه مهم، إذ انه يمكننا من ملاحظة كيف يعيد المسلمون والعرب المسيحيون تفسير الإسلام لتلبية متطلبات عصر القومية.

ويرى العلايلي أن التفاعل بين مجتمع معين وبيئته يقود في المدى البعيد إلى ظهور سمات روحية وذهنية معينة وتعزيزها. ولذا تنتج البيئات المختلفة أدياناً مختلفة تتفق مع ظروفها الخاصة. وعلى الرغم من رسالة الإسلام العالمية، إلا أنه لم يسلم من هذا التحديد الجغرافي الأكثر وضوحاً في مدارسه الفقهية المختلفة (المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية).

ولما كانت القومية جهداً عملياً، فإنها في أحوال كثيرة في حاجة إلى رموز مثالية قادرة على تعبئة الدعم وتوليد الحماسة. وتستمد هذه الرمزية إما من مبدأ أخلاقي أو دين سماوي أو دين طبيعي.

المبدأ الأخلاقي هو الأقل تأهيلاً للعمل كرمزية فعالة. وهذا نتيجة احتمال تعرضه إلى تحول مفاجيء والظهور المتتابع لنظريات إدراكية وبيولوجية مختلفة.

لقد تمثل الدين السماوي في الشرق العربي باليهودية والمسيحية والإسلام. لا تقبل اليهودية بطبيعتها الديانتين الأخريين وتدين كليهما باعتبارهما هرطقة. وهكذا لا يسمح لها بالسيطرة عليهما لأنه من المحتمل جداً أن تقمعهما. وفي حين أن المسيحية تقبل اليهودية وتستمد بعض نظريتها اللاهوتية وتعاليمها منها، إلا أنها تعد الإسلام

(١٥) يقول العلايلي ان المصالح المشتركة تشمل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية والعقلية. انظر: العلايلي، **دستور العرب القومي**، ص ١١٦ ـ ١١٧.

«ابتداعاً ضالاً وهرطقة آثمة». ولذا قد يكون من المناسب أن تراقب شؤون اليهودية ولكن ليس الإسلام. أما الإسلام، من الناحية الأخرى، فإنه يقبل الديانتين الأخريين ويعتبرهما دينين سماويين مكرسين لكلام الله وعبادته. ولم يعتبر القرآن والمسلمون الأوائل الإسلام كدين جديد، بل كتركيب يهدف إلى توحيد طوائف دينية شديدة التبرم. وبهذا المعنى قد يعد الاسلام أكثر تأهيلاً لتولي أمر الديانتين الأخريين. ومع ذلك في حين أن هذا الاحتمال ممكن نظرياً، إلا أن اختيار الإسلام، في التطبيق رمزاً للقومية سيؤدي حتماً إلى اعتراضات ثورية من جانب غير المسلمين. كما أن المسلمين أنفسهم غير متفقين بشأن التفسير الصحيح لكتبهم الأصلية. وهكذا فإن البديل الوحيد الآخر، في رأي العلايلي، هو اللجوء إلى الدين الطبيعي (ص ١٤٧ ـ ١٤٩).

إن الدين الطبيعي يجمع معاً ويعمل كصفة مشتركة لمفاهيم ومعتقدات تتشاطرها الأديان الثلاثة، مثل فكرة الله وخلود الروح والثواب والعقاب في الحياة الآخرة وأداء الأعمال الحسنة. كما أن الدين الطبيعي ينبع من أعماق الروح البشرية وتتفق الأديان كافة حول مبادئه العامة. بهذا المعنى يمكنه بث الحيوية في القومية ويجعلها أكثر تجريداً ومثالية على نحو متسام. ويمضي العلايلي قائلاً إنه ينبغي ألا يتوهم أحد أن هذا هو دين جديد، بل هو مجرد تمهيد للدين السماوي، سواء كان الإسلام أو المسيحية (ص ١٤٩ ـ ١٥٠).

ويميز العلايلي في هذه المرحلة بين الدين بوصفه كتاباً مقدساً وإلهاماً سماوياً من ناحية، والزعماء الدينيين الذين يسيئون تفسير كتبهم لتلائم غرضهم من الناحية الأخرى. الدين في معناه الأصلي فلسفة تتعلق بالمثل الروحية والأفكار الميتافيزيقية، في حين أن القومية فلسفة تفرض قواعد دنيوية تنظم حياتنا في المجتمع وليس في السماء. وهكذا ثمة مجالان منفصلان ينبغي تحديد وظيفتين مختلفتين فيهما: ما هو مناسب لأحد المجالين يصبح مضراً عندما يحول إلى الآخر. ولم تنجح تركيا وايران (١٩٢٤ ـ ١٩٤١) بتحقيق «الحرية السياسية» إلى أن أعيد زعماؤهما الدينيون إلى أمكنة العبادة. إن فصل الدين عن السياسة يطلق الدين من قيود الأمور الدنيوية وبذلك يستعيد وظيفته الحقيقية كنظام أخلاقي للقيم يركز على فكرة قوة منظمة وحكيمة وخالدة لا يتوصل إليها العقل البشري. ويشكل الدين جزءاً لا يتجزأ من شخصية المرء ويكون أمتن وأعلى منزلة من جميع النظم العقلانية للفلسفة التي تحاول اقتصار الفرد على القوى المادية المستندة إلى قدرة العقل البشري. إن الدين وحده يتسم بالخصائص المطلوبة لجعل الأفراد مستعدين لخدمة مجتمعهم بلا أنانية وباستمرار (ص ١٥٠ ـ ١٥٦).

وهكذا فإن الدين يستثنى على مستوى واحد ليعاد تأهيله على مستوى آخر. غير

أنه يشترط لاعادته إلى الوضع السابق أن يقتصر على مجال الثقافة العالية، وهو ما اشترطه غيلنر كسمة حقيقية لعصر القومية، ولا سيما في بيئة إسلامية.

الإقليمية

لم تكن هناك في عام ١٩٤١ سوى حفنة من الدول العربية حققت نوعاً من الاستقلال السياسي، وهي العربية السعودية واليمن الشمالي ومصر والعراق والأردن[١٦]. غير أن السعودية وحدها تستطيع أن تدعي أنها وحدت بقيادة ابن سعود عدداً من الأقاليم المتجاورة في شبه الجزيرة العربية بين عامي ١٩١٢ و١٩٣٢ (نجد وحائل والحجاز وعسير). أما سوريا الكبرى التي كانت قبل الحرب العالمية الأولى وعقب الانتداب الفرنسي لا تزال تسعى لتوحيد أجزائها المتفرقة فكانت قد قسمت إلى أربعة أقاليم منفصلة: لبنان الكبير والأردن وفلسطين وسوريا تحت الانتداب الفرنسي، واعتبر أن العراق كسب الموصل في الشمال بعد نجاحه برد المطالب التركية، إلا أنه خسر الكويت في الجنوب. أما بقيه شبه الجزيرة العربية ومنها قطر والبحرين وعمان والدويلات المتصالحة التي عرفت بعد عام ١٩٧١ بالإمارات العربية المتحدة واليمن الجنوبي، فكانت تحت الاحتلال أو الحماية أو السيطرة من طرف بريطانيا. ولم يكن السودان قد حصل بعد على استقلاله من بريطانيا وكانت ليبيا تحت الاحتلال الايطالي منذ عام ١٩١١. وكانت تونس والجزائر والمغرب في عملية الشروع بالسعي لنيل الاستقلال التام عن الاستعمار الفرنسي.

بدأ القوميون العرب في عقد الثلاثينيات وأوائل عقد الأربعينيات بتطوير تصور جديد للوحدة العربية مستمد على نحو مباشر من افتراضهم أن الأمة العربية تكون كياناً اجتماعياً يسعى للتجمع في وحدة سياسية واحدة. وكان هذا بوضوح البرنامج القومي لعصبة العمل القومي، والآراء التي عبر عنها الوفد العربي إلى المؤتمر الإسلامي عام ١٩٣١، ومنظمات سرية مختلفة.

ولعل العلايلي كان أحد أوائل القوميين العرب الذين تناولوا المشكلات العملية لتحقيق الوحدة الكاملة وفي آن واحد للدول العربية كافة.

كان يعتقد أن «حدود الوطن العربي» تتفق مع التوسع التاريخي والنهائي للغة العربية. واعتبر ذلك تطوراً طبيعياً ناشئاً عن فتوحات العرب وهجراتهم واستيطانهم على نحو متعاقب. وتبع الانتصار النهائي للغة العربية قانون الانتقاء الطبيعي وبموجبه

(١٦) كان لبنان وسوريا مستقلين اسمياً في عام ١٩٤١، وإن كانا لا يزالان تحت الاحتلال الفرنسي والبريطاني.

اختفت لغات أخرى كانت تتحدث بها جماعات عرقية مختلفة أخرى تدريجياً، وخلفت عملية التعريب وراءها أثراً دائماً ولغة ظافرة. وهكذا فإن القوميات الاقليمية أو المحلية، التي تدعو إلى الولاء لبلد عربي معين، واستثناء الآخر وعلى أساس ثقافات أقدم أو هي ميتة، كانت كيانات مصطنعة مصيرها الزوال بسبب حقيقة خصائصها الرجعية (ص ١٣٠ ـ ١٣٢).

ومع ذلك، فليس التجانس الاجتماعي كاملاً في الوطن العربي. ويتجلى ذلك بخاصة في التباين بين الأقاليم الشرقية والأقاليم الغربية من الوطن العربي، إذ تفصل بينها الصحراء الليبية. ويقال إن التجانس الاجتماعي يعني درجة من التقارب المتبادل في التطور والتقدم. لذا تكون الاقليمية مرحلة لا بد منها، بشرط أن تعتبر الحركات المحلية كافة عملها ذا طبيعة زائلة وتكون، في الوقت نفسه، متشربة بفكرة العروبة. وينبغي أن تتوحد الأقاليم المتجانسة اجتماعياً وفي مرحلة متشابهة من التطور، مثل العراق وسوريا، وتشكل دولة قومية عربية واحدة. وتستطيع هذه الدولة أن تكون نواة وحدة عربية أوسع يسيطر عليها بخطوات تدريجية ومحسوبة ووفقاً للمرحلة الفعلية من التطور الاجتماعي. غير أنه لغرض تسريع الحصيلة المرغوبة فإن الوسيلة الأفضل هي استعمال الدعاية القومية وتأسيس الأندية القومية ونشر الكتب. وينبغي تجنب فكرة التوحيد بالقوة حيث تستعمل دولة عربية قوية القوة العسكرية لإرغام دول أخرى على الانضمام اليها، إذ إن ذلك قد يؤدي إلى ردود فعل سلبية في الأقطار حيث ما تزال العروبة قوة ضعيفة. والخطوة الصحيحة الأولى هي خلق لغة عربية موحدة وتوحيد القوانين وغرس الثقافة العامة باتفاق آراء الحكومات العربية المختلفة.

وخلافاً لرأي الحصري الذي دعا منذ عام ١٩٣٦ إلى أن تكون مصر القائد الطبيعي لحركة عربية جديدة، رأى العلايلي في العراق الذي يمتلك موارد طبيعية كبيرة (ولا سيما النفط) والمنتجات الزراعية الوافرة، فضلاً عن صلاته المباشرة بأوروبا[١٧]، قائداً سياسياً لاتحاد عربي جديد. ولا بد من أن نتذكر أيضاً أن العراق كان يشهد في عام ١٩٤١ حركة قومية صاعدة ارتكزت على الجيش العراقي، وعلى معارضته السياسات البريطانية والفرنسية في فلسطين وسوريا.

نظام حكم عربي

لعل من المناسب في هذه المرحلة تأكيد حقيقة أن القومية العربية ارتبطت في مرحلتها السياسية بالتزام واضح بالديمقراطية الليبرالية أو بنظام الديمقراطية البرلمانية في نماذجها الغربية المختلفة. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه بوضوح منذ أوائل القرن

(١٧) أورد خط السكة الحديد الذي يربط بغداد بأوروبا كمثال.

العشرين وطوال فترة الحرب العالمية الأولى والفترة بين الحربين. وبقي هذا الحال إلى منتصف عقد الخمسينيات عندما أصبح تبني نظم الحزب الواحد تدريجياً اختياراً أكثر جاذبية. إن هذه الإشارة إلى الديمقراطية البرلمانية واضحة في كتاب العلايلي كما في دستور الحزب القومي الراديكالي، حزب البعث العربي الذي تبناه مؤتمره التأسيسي في عام ١٩٤٧.

على الرغم من الدعوة إلى شكل من الديمقراطية الاجتماعية في الميدان الاقتصادي كان ثمة عداء جلي للشيوعية وتأييدها صراع الطبقات على حساب التحالفات القومية. وازداد هذا العداء وضوحاً عندما نأت معظم الأحزاب الشيوعية المحلية بنفسها عن فكرة الوحدة العربية واتبعت سياسات أملتها السلطات السوفياتية ولم تعارض تقسيم فلسطين أو تأسيس دولة يهودية. ولذا بدأ القوميون العرب بدءاً من أوائل عقد الأربعينيات تطوير نقدهم للشيوعية بعامة، والأحزاب الشيوعية المحلية بخاصة، على أساس تقويمها فكرة الوحدة العربية ومركزية القومية بوصفها عقيدة التحرير في الأقطار المتخلفة[١٨]. وبقي هذا العداء ضد الشيوعية سمة مهمة للقومية العربية إلى عام ١٩٦١. وفي الوقت نفسه ظهر الاتحاد السوفياتي بحلول أوائل عقد الخمسينيات كدولة صديقة لأنظمة الحكم العربية الثورية وشرع في تنافس شديد مع الولايات المتحدة على مناطق النفوذ الاستراتيجي والسياسي في الشرق الأوسط. وأدى هذا إلى تخفيف تقويمات القوميين العرب للماركسية كعقيدة عالمية رئيسية، وأدى، كما سنرى بعدئذ، إلى حوار واسع النطاق على المستويات النظرية والعملية.

وليس من المستغرب أن نصاً كتب في عام ١٩٤١ يعتبر من مسلمات النهج العام لعصر التنوير، والثورتين الأمريكية والفرنسية مع مسحة عربية صرف في تاريخ الإسلام الأخلاقي والروحي. وفي هذا الضوء يختار العلايلي «الطبقة الوسطى» بوصفها تحمل طموحاته القومية. ويعتبر أن هذه الطبقة هي التي تمتلك القدرة والمؤهلات الاجتماعية والفكرية المناسبة لتمثيل التجسيد المتين للأمة وآمالها. ويورد بهذا الصدد سياسات الكاردينال دي ريشيليو (١٥٨٥ ـ ١٦٤٢) وسياسات أوتو فون بسمارك (١٨١٥ ـ ١٨٩٨) وغيسيب غاريبالدي (١٨٠٧ ـ ١٨٨٢) أمثلة على ميل واضح نحو إقامة طبقة وسطى وقوية. ويعد الطبقتين العليا والدنيا غير صالحتين لتحقيق إحياء الأمة لأسباب اجتماعية وثقافية واقتصادية.

غير أن العلايلي يرى أن امتلاك المواطنين العرب كافة الأرض والعقار عنصر مهم في بناء هوية قومية مستقرة. ويعزز ملكية الأرض والولاء القومي أحدهما

---

(١٨) نشر مؤسسا حزب البعث مؤلفاً بعنوان: **القومية العربية وموقفها من الشيوعية** (دمشق: [د.ن.]، ١٩٤٤).

الآخر، كما أنه بخلق أغلبية واسعة من أصحاب الأملاك في الأمة تقبر الأفكار المتطرفة والتخريبية في المهد، في حين يصبح الاستعداد للدفاع عن وطن المرء ميزة متأصلة. لذا، فإن التعاون الطبقي وليس الصراع الطبقي هو الذي يميز العلاقات الاجتماعية في نظام الحكم الجديد. وان الفروق الطبقية والعرقية والطائفية والاثنية معادية للأمة بقدر الصراع الطبقي، وينبغي التعامل معها بإعادة توزيع عناصرها. ويورد أمثلة منها: الآشوريون في العراق واليهود في فلسطين، ويدعو إلى سياسة إعادة توزيع السكان بدلاً من طردهم (ص ١٧٠ ـ ١٧٨).

ويبرز العلايلي الفضيلة والوعي المدني لفائدتهما الأكيدة في مجتمع مدني يؤمن بالمساواتية والديمقراطية. ولذا يستشهد بهربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) في هذا الإطار لتأكيده على الوعي الأخلاقي كأساس وإطار للمجتمع (ص ١٨٥). وهذا الإيمان بنظام قيم يتجاوز القومية وهو قانون أخلاقي يحدد الحقوق والواجبات الطبيعية. ووفقاً للعلايلي فإن الثقافة العربية نفسها عالمية وإنسانية في تمسكها بالمثل العليا للواجب والفضيلة والسخاء. وإن حقوق الفرد الطبيعية متضمنة حالياً في قوانين الدول الأساسية ودساتيرها في العالم وهي حق الحرية الشخصية وحق الامتلاك وحق مقاومة الضغط. ومن جهة أخرى نرى للنظام المدني حقوقاً على الانسان، كدفع الضرائب وقبوله سلطة أعلى بوصفها القوة المطلقة. إن نشوء المجتمع، على العكس من مجرد التجمع البشري، كان نتيجة نشوء أفراد ذوي دوافع متشابهة يمكنهم الاندماج بسبب إلفتهم الأساسية وتجانسهم. وهكذا فإن المحافظة على استقلال الفرد يعني السماح لكل عضو في المجتمع بممارسة عمله وفقاً للقابلية والكفاية. وفي هذا المعنى فإن الحقوق القومية تتفق مع الحقوق الاقتصادية. وينبغي أن تتوازى الديمقراطية السياسية مع الديمقراطية الاقتصادية[١٩]. وتعني المساواة في الوسائل والفرص حق الناس السياسي في إدارة شؤونهم. ويقدم هذا حق الاقتراع للجميع كحق موروث بتأسيس الحكم الديمقراطي. وجنباً إلى جنب مع الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية، فإن تعميم التعليم حق عام بواسطته تعزز المعرفة واجبات الفرد ومسؤولياته. ولهذا السبب جعلت الأمم المتحضرة كافة التعليم الابتدائي إلزامياً ومجانياً. أما بالنسبة إلى حرية التفكير، فإن العلايلي يؤكد إيمانه بمجتمع مفتوح تتفاعل فيه الأفكار وتنشر بشرط عدم الإخلال بالنظام الاجتماعي. ويشير بخاصة إلى العمل التبشيري بوصفه مضراً عندما يسعى لتغيير الدين الموروث للمجموعات المختلفة (ص ١٧٩ ـ ٢١٢).

---

(١٩) يتنبأ هذا التعريف المزدوج للديمقراطية بفكرة مشابهة تبناها جمال عبد الناصر في عقد الستينيات.

أخيراً، تؤدي المساواة أمام القانون حتماً إلى حق الناس السياسي في السيطرة على نظام الحكم لا أن يحكموا بإرادة القلة المختارة. وهذا حق متضمن في الشكل الديمقراطي للحياة السياسية وقبول حق الاقتراع للجميع. وفي هذا المعنى ولكي تمارس الأغلبية حقوقها وتكون تمثيلية حقاً ينبغي أن تتمتع بحرية المشاركة في الشؤون العامة. وعلى الرغم من وجود أصلين مختلفين (أحدهما طبيعي والآخر مصطنع)، فإن الأمة والدولة لا تمتزجان الواحدة مع الأخرى إلى أن تحكم الجماعة نفسها بنفسها وتصبح مصدراً للسلطة. والديمقراطية هي أفضل طريقة للحكم بلا استثناء، ولا سيما عندما تطبق تطبيقاً صحيحاً. وفي الحقيقة، إن الديمقراطية لا توجد إلا بالاسم إذا سمح للطبقات الثرية والوجهاء بالترشيح للبرلمان، إذ بسبب حقيقة ثرواتهم ووعودهم الخادعة ينتهي بهم المطاف إلى السيطرة على إصدار التشريعات التي يشوهونها من أجل مصالحهم. وهكذا ينبغي منع «الرأسماليين» من دخول البرلمان كممثلين للشعب. وينبغي أن يكون دورهم الوحيد هو عضوية اللجان البرلمانية الاستشارية التي تقترح ولا تصوت (ص ٢١٦ ـ ٢٢٠).

إن الملكية الدستورية أو النظام الجمهوري نظامان مفضلان، بشرط أن ينتخب الشعب العاهل نفسه من بين أعضاء الأسرة الملكية ويعتبر موظفاً في الدولة، وأن يكون رئيس الجمهورية من غير أعضاء الطبقات الثرية (ص٢٢٠ ـ ٢٢١).

الأرسوزي: اللغة والصناعة

نشر زكي الأرسوزي (١٨٩٩ ـ ١٩٦٨) عدداً من الكتيبات والكراسات بين عامي ١٩٣٤ و١٩٥٨ بهدف عرض فلسفة عربية جديدة في القومية. ولد الأرسوزي في مدينة اللاذقية الساحلية السورية ونشأ في الفترة الأخيرة والنهائية من الامبراطورية العثمانية. وقد حفز بدء الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان في أوائل عقد العشرينيات وعيه السياسي وحوله إلى ناشط صلب. وبعد أن أكمل تعليمه الابتدائي والثانوي في سوريا أمضى ثلاثة أعوام (١٩٢٧ ـ ١٩٣٠) في باريس يدرس الفلسفة في جامعة السوربون. وعين لدى عودته مدرساً للتاريخ والفلسفة في أنطاكية وحلب ودير الزور. وأدت جهود الحكومة التركية لضم لواء الاسكندرون السوري[٢٠] بالتواطؤ مع فرنسا إلى تحويل الأرسوزي إلى مدافع عن الحقوق العربية والعروبة.

(٢٠) تمتع لواء الاسكندرون بحكم ذاتي محدود بموجب أحكام الانتداب الفرنسي. وفي عام ١٩٣٦ بلغ عدد السكان فيه مائتي ألف مقسمين إلى أغلبية عربية (٥٠ بالمئة) وأقلية تركية كبيرة (٤٠ بالمئة) وكان الباقي من الأرمن المتعاطفين مع سوريا عموماً.

وهكذا أصبح الأرسوزي بين عام ١٩٣٤ وعام ١٩٣٨ رمزاً للمقاومة الوطنية وبطلاً لجيل جديد من القوميين العرب. وبعد انضمامه إلى عصبة العمل القومي، الحزب القومي العربي الذي أسس في عام ١٩٣٣، أصبح يمثل نشوء قوى اجتماعية جديدة ضمت شباب المحافظات الذين تلقوا تعليماً غربياً. غير أن تركيا ضمت الاسكندورن في عام ١٩٣٩ وأطلقت على اللواء اسم هاتاي على الرغم من أن سكانه كانوا أغلبية عربية واضحة.

واستقر الأرسوزي في دمشق بعد عام ١٩٣٨ وشرع بتطوير فكرة العروبة في اتجاه جديد. شعر بخيبة أمل في الأحزاب السياسية القائمة، فجمع حوله مجموعة من طلبة المدارس الثانوية شكلوا طليعة جديدة. ووفقاً للشاعر سليمان الأحمد الذي كان عضواً في تلك المجموعات كان الأرسوزي يناقش معهم أصول الثورة الفرنسية وحركتي التوحيد الايطالية والألمانية والمعجزة الصناعية اليابانية. والأهم من ذلك أنه نوقشت وشرحت أفكار نيتشه وفخته وهيغل وماركس واشبنغلر وبيرغسون. كما نوقش كتاب فخته: **رسائل إلى الأمة الألمانية** الذي وزع بترجمة عربية مؤقتة[٢١]. وفي عام ١٩٤٠ تبنى الأرسوزي اسم البعث العربي لمجموعة طلبته[٢٢]. ويبدو أن مدرسين آخرين هما ميشيل عفلق (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) وصلاح الدين البيطار (١٩١٢ ـ ١٩٨٠) شرعا بمسار مشابه بين طلبة المدارس الثانوية. وكانا، مثل الأرسوزي، قد درسا في فرنسا وتخصص الأول في التاريخ والثاني في الفيزياء والرياضيات. وفي حين نشر الأرسوزي بيانات بعنوان البعث العربي نشر البيطار أفكار المجموعة الأخرى في بيانات تحمل عنوان الإحياء العربي. وبينما استقال عفلق والبيطار من وظيفة التدريس في عام ١٩٤٢ وكرسا جهودهما للنشاط السياسي، بقي الأرسوزي يدرس الفلسفة في المدارس حتى تقاعد عن العمل في عام ١٩٥٩. وأسس عفلق والبيطار حزب البعث العربي رسمياً في عام ١٩٤٧، وانضمت مجموعة الأرسوزي إليه كأفراد في غياب استاذهم الواضح.

نشر الأرسوزي في عام ١٩٤٣ ما اعتبره دراسة أصيلة تماماً عن أصل اللغة العربية، وبالتالي كون العروبة فريدة كفلسفة في الحياة. وكان عنوان الدراسة **العبقرية العربية في لسانها**[٢٣].

---

(٢١) سليمان العيسى، «البدايات،» **المعرفة**، العدد ١١٣ (تموز/يوليو ١٩٧١)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٣) زكي الأرسوزي: **العبقرية العربية في لسانها** (دمشق: [د.ن.]، ١٩٤٣)، **والمؤلفات الكاملة**، ٦ ج (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦). وقد نشرت هذه الدراسة في عام ١٩٥٧ في طبعة منقحة. وأعادت مطبعة القوات المسلحة السورية والإدارة السياسية نشرها كجزء من أعماله الكاملة في عام ١٩٧٢.

قبل مناقشة نظرية الأرسوزي اللغوية يجدر التأكيد في هذه المرحلة أن لتحليله للقومية في أصولها الغربية أوجه شبه قوية بما وصفه خضوري بمفهوم كانت (Kant) للفرد المستقل، فضلاً عن تأكيد ديكارت على صواب تفكير البشر. غير أن هذا الاتجاه يمتزج في تصوير الأرسوزي باتجاه آخر أكثر شمولاً له معان غيلنرية لا يرقى إليها الشك. والاتجاه الثالث لا يمكن تصنيفه ويركز على الوظيفة الفريدة للغة العربية كنظام للأصالة النحوية. ولا شك في أن الأرسوزي فسر آراءه قبل ظهور آراء خضوري أو غيلنر بزمن طويل. والحقيقة أن المرء يميل إلى افتراض أن خضوري، المتخصص المتحمس في الشؤون العربية، كان مطلعاً على مؤلفات الأرسوزي، ولا سيما المنشورة منها في عقد الخمسينيات. وفي الكتاب الذي تولى خضوري تحريره بعنوان **القومية في آسيا وأفريقيا** (١٩٧١) يورد، فضلاً عن كانت الذي نوقش في كتابه **القومية** (١٩٦٠)، الفيلسوف الفرنسي ديكارت باعتباره مسؤولاً عن اعتبار الفرد قادراً على تحقيق الاستقلال في المجالات الفكرية والأخلاقية والاقتصادية. ويضيف خضوري «أن من الحقائق طبعاً أن هذا الطموح أوروبي على نحو مميز. وقد يعتبر أن كانت وديكارت يعرضان تبريراً فلسفياً معقولاً لهذا المثل الأعلى الأوروبي. فقد شك ديكارت في كل شيء باستثناء نطاق وقوة عقل الإنسان وأعلن أن الإنسان هو سيد الطبيعة ومالكها، وأعلن كانت أنه لا يوجد عمل أخلاقي ما لم يكن التزاماً مقبولاً بحرية»[٢٤].

أما بالنسبة إلى الأرسوزي، فقد نسب نشوء القومية في أوروبا إلى سلسلة من الثورات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. **أولاً**، حل محل الفكرة التي ظهرت في القرون الوسطى عن نظام هرمي للكائنات المفهوم الحديث للسببية والعلاقات النسبية. **وثانياً**، ثورة كوبرنيكوس التي حرمت الأرض من موقعها المركزي في المنظومة الشمسية، كما وأنهت قوانين غاليليو المفهوم السائد في العصور الوسطى عن الطبيعة والإنسان. وأصبح الاعتقاد أن الإنسان مؤهل لمعرفة الحقيقة لأن ما يبنيه العقل يمكن التثبت منه بالتجربة[٢٥]. ويضيف الأرسوزي أن هذا الجانب من الحضارة الحديثة قد لخصه ديكارت في عبارته الشهيرة: الإدراك السليم أو العقل متساو طبيعياً في البشر كافة[٢٦].

---

(٢٤) Elie Kedourie, ed., *Nationalism in Asia and Africa* (London: Frank Cass, 1971), p. 25.

(٢٥) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٢٦) انظر: René Descartes, *Discours de la méthode* (Paris: Bordas, 1984), pp. 45-46.

نص ديكارت الكامل كما يلي: «الإدراك السليم هو الشيء الذي يتشاطره العالم كله... القدرة على التقدير الجيد وتمييز الصواب من الخطأ. وهذا ما يسمى بالإدراك السليم أو العقل المتساوي طبيعياً في البشر كافة».

هكذا إذا كانت للعقل البشري القدرة على فهم طبيعة الأشياء الحقيقية وكان للروح البشرية وعي يمكنها من تحديد التزامها الأخلاقي «يصبح من حق كل فرد تنظيم طريقته في الحياة وفقاً لإرادته والمشاركة بوصفه مواطناً مع مواطنيه في إدارة شؤون الدولة. وبالتالي توحدت المجموعات السكانية للمطالبة بالاستقلال والحرية وتحدى الناس الحكم والقهر الاستعماري مؤكدين إرادتهم في الحياة»[٢٧].

ووفقاً للأرسوزي فإن الحياة الحديثة تدعم بعاملي العلم والصناعة. أزال العلم الصدفة والمعتقدات الخرافية وخلق معايير لتكوين هوية مشتركة بتقليصها إلى امتداد مكاني. وبعبارة أخرى بدلاً من الهرمية التراتبية للأشياء نشأ مفهوم مهيمن لثقافة متجانسة من العصور الوسطى وفقاً لقوانين السببية. وحلت المراقبة والتجارب الموضوعية محل الأفكار المسبقة للذهن والمادة. أما بالنسبة إلى الصناعة فقد مكنت من إنجاز أهداف مشتركة حول الاتساق والتنظيم في المجتمع. وهكذا يبدو ممكناً نتيجة العلم والصناعة تحويل المساواة والحرية أو الديمقراطية إلى سمة دائمة لأنها النتاج النهائي لعملية طويلة ثبّتت حكم القانون ومسؤولية الزعماء السياسيين. لقد أكدت كلا الثورتين الإنكليزية والفرنسية حق الفرد في تسيير شؤونه بحسب إرادته ويقود ذلك في الوقت المناسب إلى مطالبة الأمم بحق الاستقلال والسيادة[٢٨].

لهذا السبب فإن القومية، على الرغم من تجذرها في الطبيعة البشرية، لم تصبح سائدة إلا في العصر التاريخي الراهن. كما أن المرء لا يستطيع أن يرى إلا حالياً كيف تبدو مجالات الحياة كافة كاللغة والقانون والآداب والفلسفة مجرد مظاهر لهوية الأمة الحقيقية[٢٩].

لقد خلق هذا التشخيص للقومية كظاهرة حديثة هوة لا يمكن ردمها بين ثقافتين: ثقافة القرون الوسطى والثقافة الحديثة.

يشرح الأرسوزي أن العالم آمن في القرون الوسطى بنظام الكائنات الهرمية الترتيب في المجتمع والطبيعة والكون. وفرضت هذه السلسلة أن تصدر السلطة عن الله الذي أوصل جوهرها إلى رسول أو نبي. وأوصل الرسول، بدوره، الرسالة إلى البابا في العالم المسيحي والخليفة في العالم الإسلامي، كما أن الرسول مسؤول عن

---

(٢٧) انظر: زكي الأرسوزي: المصدر نفسه، ج٢ ص ٢٢٥، و**بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**، ٤ ج (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٤٥). وقد نشرت الدراسة في الأصل تحت هذا العنوان الأخير عام ١٩٤٥.

(٢٨) الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ج ٢، ص ٤٧ ـ ٤٨ و٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

أعماله أمام الله وليس أمام الجماعة. وتتكون الرسالة الموصلة من قوانين إلهية في شكل نصائح وأوامر. ولله وحده حق تعديل القوانين أو إلغاء هذه القوانين التي يفسرها الرسول، في حين قد يستعمل البشر الأقل شأناً، مثل علماء الدين، أسلوب قياس التمثيل أو التفسير الشخصي لتوضيح نقاط معينة. واقترن ذلك في أوروبا الغربية بفكرة الخطيئة الأصلية التي أدت إلى طرد آدم من الجنة. كما رافقتها فكرة أخرى هي عدم ملاءمة العقل، والحاجة إلى الوحي لتحقيق الخلاص، ووجود هيئة مؤهلة من الرجال أو مؤسسة مثل الكنيسة لتقديم الإرشاد. وهكذا كانت اللامساواة الاجتماعية والثقافية جزءاً لا يتجزأ من هذه السلسلة الهرمية في الكون والحياة[٣٠].

أطاحت النظريات العلمية الجديدة لكوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن، فضلاً عن اكتشاف العالم الجديد، مخطط الأمور العائد إلى القرون الوسطى. ومن الآن فصاعداً جعل قانون السببية المستند إلى مبادىء الضرورة العامة الموحدة الأحداث العامة متساوية وموحدة. وامتدت هذه المساواة إلى المجال البشري، وأدت إلى نشوء مفهوم الحق المتساوي للكائنات البشرية كافة في إدارة الأمة بموجب قانون عام واحد. وأصبحت الجماعة المصدر المطلق للسلطة ومن حقها انتخاب رئيس الدولة، وهو بدوره مسؤول عن أعماله أمام ممثلي الأمة. كما أن القوانين لم تعد غير قابلة للتغيير، إذ لما كانت تعبر عن الإرادة العامة، فينبغي أن تتطور مع تطور الجماعة ووفقاً لطبيعة الحياة الاجتماعية. وأصبحت القوانين الملهمة فائضة. وتعلن المساواة في الفرص وحرية الحركة والفكر نشوء القومية كعقيدة بشرية جديدة مصممة على إنجاز تقدم غير محدود تحت شعار المواطنة المتساوية لأفراد الجماعة القومية كافة[٣١].

لا يتفق هذا التفسير العلماني للفكرة القومية ومركزيتها في العالم الحديث مع العنصر الثالث في نظرية الأرسوزي: محاولته تفسير كون الأمة العربية فريدة عن طريق إبراز الهيكل المميز للغتها.

وهكذا، فإنه يرى أن اشتقاق الكلمة العربية يتألف من الأصوات في مقاطعها اللفظية وتعبيرها عن تمثيل مباشر للأشياء الطبيعية. وخلافاً للغات ذات الأصل

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. هيمن الاعتقاد بالسلسلة العظمى للكينونة على الثقافتين المسيحية والإسلامية إلى فترة طويلة في العصر الحديث. انظر: Arthur Koestler, *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe* (Harmondsworth: Pelican Books, 1972), pp. 97-116, and Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).

(٣١) الأرسوزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ و٣١٩ ـ ٣٢٥.

اللاتيني التي هي تقليدية صرف وتستعمل علامات اعتباطية للدلالة على معنى شيء معين أو مسند إليه، فإن العربية متفقة جوهرياً مع الطبيعة نفسها. وهي لغة بدهية ما تدل عليه لا تتوسط فيه الفكرة التي تمنح المعنى إلى الدليل (Signifier) والمدلول (Signified). وبدلاً من ذلك، فإن الكلمة ومعناها موحدان في دلالتهما لمسند هو مستوعب تماماً في هذه العملية المباشرة(٣٢).

ويشرح الأرسوزي أن الهوية الحقيقية للأمة العربية متجسدة في لغتها. وكما تنمو الخلية وتتكاثر في جسم حي، يستمد الفرد العربي شخصيته من أمته، التي هي نفسها جسم حي في الطبيعة والمجتمع. وتكشف اللغة العربية، كلغة طبيعية وبدهية، ما تتضمنه الروح القومية ما دامت تطمح إلى تحقيق أعمال تتسم بالمثالية والنبوءة والبطولة. كما أنه في حين أن العنصر المكون للمجتمع هو الأسرة، فإن العنصر المكون للغة هو جذور مقاطعها اللفظية الأساسية. وتحدد هذه المقاطع اللفظية، مع أصواتها، معنى الكلمة المشتقة. وهكذا ثمة تعاطف طبيعي بين حروف العلة في الكلمات العربية ومعناها، مما يؤدي إلى وحدة عضوية بين الإدراك والنشاط. وفي هذا المعنى يستطيع المرء أن يقول إن الرؤية العربية للعالم تلقائية، في حين أن النهج الأوروبي الحديث يستند إلى مبدأ السببية(٣٣).

لا شك في أن كتاب أفلاطون *Cratylus* ناقش الموضوع نفسه بهدف التحقق إن كانت الكلمات والأسماء تقليدية صرفاً تم التوصل إليها وفقاً لاتفاق أو تقليد ما، أم أنها طبيعية تتجسد بموجبها التسمية التي تعطى لكل شيء في حروف ومقاطع لفظية. يكشف مؤلف أفلاطون *Cratylus* موقفه الجامع بين الضدين ازاء أحد الرأيين أو الآخر، على الرغم من أنه يدع سقراط ينغمس في مناقشة مزايا النظريتين. ويبدو أن سقراط، عند مرحلة ما، يعلن أن الكلمات مجرد محاكاة للأشياء، ثم يغير الحجة بإظهار اتفاقه مع الرأي القائل إن الأسماء المنسوبة هي مجرد نتيجة لتقليد اعتباطي(٣٤).

وعلاوة على ذلك، ترجم كتاب *Cratylus* إلى العربية في العصر العباسي وكانت محتوياته معروفة لدى النحويين العرب(٣٥). غير أن دراسة الأرسوزي المقارنة

---

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥ ـ ٥٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٦٩، ١٧٦ ـ ١٨٢ و٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٣٤) للاطلاع على تفاصيل أخرى، انظر: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols. (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1962-1981), vol. 5: *The Later Plato and the Academy*, pp. 1-31.

(٣٥) Abdurrahman Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris: J. Vrin, 1968), p. 36.=

بين اللاتينية واللغات السامية ونظريته في علم اشتقاق اللغة العربية، بوصفها انعكاساً طبيعياً للأشياء والتعبير عن طابع قومي فريد، تبقى جزءاً من مساهمة مبتكرة.

الشهبندر: الزعامة والثورة

أعلن عقد الثلاثينيات، إلى حد ما، بزوغ القومية العربية بأبعادها السياسية الكاملة، كما أنه كان عقد الانتقال السريع من عالم مألوف تسوده الحياة السياسية للطبقة العليا إلى شكل جديد من النخب المتعلمة المنتمية إلى الطبقة الوسطى، وهي تتعامل مع التحول الاجتماعي والأزمات الاقتصادية.

أحد الزعماء العرب الذي مثل الانتقال من أسلوب قديم للحياة السياسية إلى أسلوب جديد هو رجل الدولة والخطيب السوري الشهير عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠). جمع الشهبندر بين مسيرة سياسية مفعمة بالنشاط وحب اطلاع فكري قاده إلى أن يتبنى، في أوائل عقد الثلاثينيات، مفهوم القومية العربية الذي يشمل الأمة العربية برمتها وليس وطنه السوري وحده.

كانت مهنته الطب، وتلخص مسيرته السياسية النضج التدريجي لنهج جديد تضاف إليه خطة عمل وإطار نظري. وعقب تخرجه في الكلية البروتستانتية السورية (أطلق عليها بعدئذ اسم الجامعة الأميركية في بيروت) في عام ١٩٠٦ انضم في دمشق إلى الحلقة الصغيرة التي أسسها طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠). كان هدفها الظاهري بعث الثقافة العربية ضمن الامبراطورية العثمانية، وغرس الفخر القومي والمعرفة الجيدة بالعلوم الحديثة في الجيل الفتي. وقادت هذه الحلقة الأدبية التي يعود تاريخها إلى أواخر القرن التاسع عشر، في الوقت المناسب، إلى تكوين «حلقة سياسية سرية» أسست رسمياً في دمشق في عام ١٩٠٣ وكان هدفها الرئيس تحسين أوضاع العرب ضمن الامبراطورية العثمانية بالمطالبة بنظام الحكم اللامركزي واستعمال اللغة العربية لغة رسمية في البلدان العربية[٣٦].

غير أن ثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨ دفعته إلى الانضمام إلى منظمتها

= بالنسبة إلى النحويين العرب، انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية** (بيروت: دار الهدى، [د.ت.])، مج ١، ص ٤٠ ـ ٤٧. كان لابن جني (توفي في سنة ٣٩٢ هـ/ ١٠٠٢م) موقف متناقض، وليس غير مشابه لموقف أفلاطون. وتجدر الإشارة إلى أن المفكرين المسلمين المحافظين مثل الأشاعرة اعتقدوا أن اللغة من وحي الله، في حين أن المعتزلة قالوا إن اللغة تقليدية (Conventional).

(٣٦) مصطفى الشهابي، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، ١٩٥٨**، ط ٢ (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١)، ص ٥١ ـ ٥٥.

القيادية: لجنة الاتحاد والترقي. وتحولت حماسته للثورة تدريجياً إلى خيبة أمل وهو يتابع، مع آخرين من جيله، تتريك الدولة. وعندما ازداد الحكم العثماني في سوريا تعسفاً، ولا سيما عقب نشوب الحرب، تجنب الاعتقال بالهرب إلى العراق والهند قبل الانتقال إلى القاهرة حيث استقر هناك. ويبدو أنه ساند أثناء الحرب الثورة العربية بقيادة الشريف حسين. كما أنه شكل مع عدة زعماء سوريين لجنة في حزيران/يونيو ١٩١٨ لإجراء مفاوضات مباشرة مع ممثلي الحكومة البريطانية بشأن مستقبل آسيا العربية. ورداً على مذكرة أرسلوها إلى وزارة الخارجية البريطانية، عن طريق المكتب العربي في القاهرة، أكدت حكومة صاحبة الجلالة نيتها تأييد حق العرب في تقرير المصير والاستقلال(٣٧).

ولم ينفذ هذا الإعلان البريطاني الذي عرف باسم «إعلان السبعة»، لأنه وجه إلى سبعة زعماء سوريين، لا بروحه ولا حرفياً.

وكان الزعماء السوريون(٣٨) قد اتصلوا بوزارة الخارجية البريطانية بوصفهم ممثلي منظمة سياسية حديثة التأسيس هي حزب الاتحاد السوري. شكل الحزب بعد نشر الحكومة البولشفية اتفاق سايكس ـ بيكو (انظر الفصل الثاني) وإصدار وعد بلفور. وبالسعي إلى الحصول على تجديد الضمانات من الحكومة البريطانية بشأن مستقبل البلدان العربية المحررة واستقلالها كانت مطالبهم أكثر تحديداً من مطالب الشريف حسين، وكشفت عن بعد سوري واضح.

وتنسب مصادر عربية موثوقة تشكيل الحزب السوري، في وقت كانت الثورة العربية ما تزال تعلن أن هدفها النهائي هو استقلال آسيا العربية وتوحيدها، إلى صدع متزايد بين الشريف حسين من جهة، وبين زعماء الثورة العربية في كل من سوريا والعراق من الجهة الأخرى. ويشير انطونيوس إلى اهتمام الشهبندر ورفاقه بشكل وطبيعة الحكومات العربية المقرر تأسيسها في سوريا وفلسطين والعراق بعد الحرب(٣٩). ويشير أمين سعيد الذي يستشهد بما رواه له أحد الزعماء السبعة وهو كامل القصاب إلى أن الزعماء السوريين المقيمين في مصر شكلوا في أوائل عام ١٩١٨

---

(٣٧) انظر النسخة الانكليزية من الإعلان: George Antonius, *The Arab Awakening* (London: Hamish Hamilton, [1938]), pp. 433-434.

النسخة العربية متضمنة في كتاب: أمين محمد سعيد، **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين** (بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

(٣٨) فضلاً عن الشهبندر فإن الستة الآخرين الذين جاءوا من جمهوريتي لبنان وسوريا الحاليتين هم رفيق العظم، ومختار الصلح، وكامل كساب، وفوزي البكري، وحسن حماده، وخالد الحكيم.

(٣٩) Antonius, Ibid., pp. 270-271.

لجنة قومية بعدما أصبح واضحاً أن فرنسا تنوي إضافة سوريا إلى مستعمراتها. وقد أبلغ الشريف حسين ببرنامج اللجنة ونيتها متابعة المطالب العربية بالاستقلال التام بقيادته. إلا أن الثورة العربية بقيادة فيصل تقدمت شمالاً نحو دمشق، وبدأ الصدع بين الضباط العراقيين والسوريين في الجيش الشمالي العربي يتوسع. وقد تركز هذا الخلاف حول الاعتراضات السورية على العمل بإمرة الضابط العراقي جعفر العسكري، بينما كانت دمشق على وشك أن تحرر، علاوة على اعتراضات الزعماء السوريين المرتبطين سابقاً بجمعية اللامركزية على التطبيق الصارم للشريعة الإسلامية كما يتصورها ويطبقها الشريف حسين. ونتيجة لذلك أسس الزعماء السوريون السبعة حزبهم السياسي بقيادة ميشيل لطف الله، الاقطاعي السوري المسيحي الثري المقيم في مصر.

على أية حال تبين أن حزب الاتحاد السوري مسألة هامشية، ولا سيما بعد عودة الشهبندر إلى سوريا في عام ١٩١٩، وتعيينه في عام ١٩٢٠ وزيراً للشؤون الخارجية في حكومة فيصل. ولم يطل تعيينه بسبب تقطيع أوصال مملكة فيصل وتفرق مساعديه وأعضاء فريقه.

غير أن تطبيق عصبة الأمم نظام الانتداب في البلدان العربية التي كانت تابعة للدولة العثمانية كان العامل الحاسم في إرغام الزعماء العرب والمنظمات العربية على تعديل المطالب القومية على أساس التقسيمات الاقليمية الجديدة. كما أن الإخفاق في تحقيق توحيد سوريا الكبرى أدى في عقد الثلاثينيات إلى ظهور أحزاب وعقائد سياسية دعت إلى وحدة أكبر تضم الوطن العربي كله.

وكان الشهبندر أحد أولئك الزعماء السوريين الذين حاولوا أولاً تنفيذ برنامج قومي يرتكز إلى مطلبي الاستقلال وتوحيد سوريا الكبرى. وأسس لهذا الغرض حزب الشعب في عام ١٩٢٤. وقد اختار في خطابه الافتتاحي التركيز على أهمية تنسيق الجهود الوطنية لتحقيق تقرير المصير. كما أنه أكد على السياسات الاقتصادية التي تشهد ضعفاً متزايداً في دولة الانتداب، فرنسا، وربط بين ممارساتها وبين نظام الاستغلال الاستعماري. وأوضح أن الثورات كافة في التاريخ كانت نتيجة العامل الاقتصادي، وأن أسباب الثورتين الفرنسية والروسية تكمن في استغلال الارستقراطية للطبقة العاملة[٤٠]. وأضاف أنه على الرغم من أن العقيدة الشيوعية لا تتفق مع التراث

(٤٠) حسن الحكيم، **عبد الرحمن الشهبندر: حياته وجهاده** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

الثقافي للشرق، فإن الاشتراكية الحكيمة لا يمكن أن تكون مناقضة لعقائد الأمم الشرقية[٤١].

وأدى انفجار الثورة السورية ضد الاحتلال الفرنسي التي قادها الزعيم الدرزي سلطان الأطرش إلى تحول الشهبندر إلى بطل وطني. وعندما امتدت الثورة من جنوب سوريا وبدأت تشمل دمشق في مصادمات عنيفة مع القوات الفرنسية، انضم الشهبندر إلى صفوف الثوار محولاً بذلك نزاعاً محلياً كان أصلاً يتعلق بمظالم درزية إلى انتفاضة مسلحة من أجل تقرير المصير السوري. وترددت في أرجاء الوطن العربي أصداء الاجراءات القمعية والقاسية التي اتخذها الفرنسيون لقمع الثورة. وكانت ردود الفعل المصرية على المستويين الرسمي والشعبي واضحة لافتة للنظر بسبب ما تستبطنه من تطورات مستقبلية، وظهور مصر التدريجي كمركز قيادي للعروبة[٤٢].

وبحلول نهاية عام ١٩٢٦ تم سحق الثورة السورية وغادر الشهبندر سوريا مرة أخرى واستقر في مصر. وشرع من منفاه في القاهرة بنشر سلسلة مقالات في الصحف المحلية هدفت إلى تطوير نهج جديد في معالجة المشكلات السياسية في الوطن العربي[٤٣]. كان المنهج سوسيولوجياً في أسسه ومفاهيمه، وقد تناول الثقافة والحضارة ودور المرأة والرجل في المجتمع والأسرة قبل تناول وظيفة الدولة والمواطنة والعقائد السياسية والقومية والزعامة والثورة. وأخيراً وليس آخراً ناقش الدين كعامل أخلاقي مهم في تطور البشرية الاجتماعي. وهدف نظام الأولويات هذا وترتيب الموضوعات بعد جمع مقالاته ونشرها في كتاب إلى بيان تحول واضح نحو موقف علماني يركز على المجتمع. وأظهر في هذا الصدد أن المجتمع هو نتيجة شبكة معقدة من الثقافة والبنية الاجتماعية والظروف الاقتصادية. كما استعمل أحدث النظريات السوسيولوجية الغربية لدعم حجة ما أو توضيح نقطة.

وبعدما شهد الشهبندر «الديمقراطية» في تطبيقها العثماني أثناء العقد الأول من ثورة تركيا الفتاة ومرحلة «ليبرالية» أخرى من الحياة السياسية في ظل حكم فيصل القصير في سوريا، رأى أن مجتمعاً عربياً في عملية الصعود بعد فترة طويلة من الخضوع والاضطراب لا يستطيع تحمل الآلة البطيئة والمرهقة للحياة السياسية المتعددة

---

(٤١) آمن الشهبندر أن أوروبا تخضع لصراعات طبقية بين الرأسماليين وبين العمال. أما سوريا فكانت متجهة إلى الإفلاس التام في ظل الحكم الفرنسي. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٢) وصفت مآثر الشهبندر في ما أطلق عليه «الثورة الكبرى» بالتفصيل، في: عبد الرحمن الشهبندر، **مذكرات عبد الرحمن الشهبندر** (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٧)، ص ١٤٩ ـ ٢١٨.

(٤٣) جمعت بعدئذ ونشرت في كتاب في عام ١٩٣٦. انظر: عبد الرحمن الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٣٦).

الأحزاب والتنافس الانتخابي. وأصبح ضمن المسموح به، وفقاً له، الاصرار على انتخابات حرة وممارسات ديمقراطية مفتوحة ما دامت فرنسا الاستعمارية تواصل حكم سوريا. وجادل الشهبندر أنه حالما تحقق البلاد الاستقلال ينبغي أن يحكمها «دكتاتور متنور» فترة محدودة ومؤقتة. ويستخدم الدكتاتور المتنور والعادل مواهبه وحكمته السياسية في صياغة مجتمع متلاحم من اقاليم ومجموعات اجتماعية متباينة. وينبغي على العرب كافة، قبل كل شيء، إعادة بناء شخصيتهم القومية واستعادة التجانس الثقافي قبل تحويل اهتمامهم إلى الحكم الديمقراطي والعمليات الدستورية، وهي مسألة تتسم بالتعقيد والدقة[٤٤].

وبذل الشهبندر مجهوداً كبيراً للتسليم بمنافع الديمقراطية وملاءمتها التي لا جدال فيها في مجتمع تام التطور. ومع ذلك، ونظراً إلى التجربة العربية المتقطعة والقصيرة في الحكم الدستوري، فقد آمن أن ترسيخ العروبة على أساس برنامج اجتماعي شامل ينبغي أن يكون شرطاً مسبقاً للحكم الديمقراطي والمسؤولية.

غير أن الشهبندر اعتقد أنه لا يحتمل نشوب الثورات العنيفة في الأقطار ذات التقاليد العريقة في الديمقراطية البرلمانية، إذ تحقق التحول الراديكالي في دولة ديمقراطية عريقة، مثل بريطانيا، عن طريق صندوق الاقتراع ومن دون اللجوء إلى العنف والاضطراب الواسع النطاق. وبخلاف بريطانيا، في أمريكا اللاتينية حيث المبادىء الديمقراطية ما تزال في مرحلة مبكرة من التطور، استخدمت الحكومات الدستور لتديم حكمها التعسفي في غياب الرأي العام المنظم وبسبب الافتقار إلى الإرادة المشتركة[٤٥].

ويتحول الشهبندر في الحديث إلى ثورة ١٩١٦ العربية كتعبير عن حركة قومية ويكشف عن تقويمه السلبي لممارساتها «البدائية» وهيمنة «مفاهيم القرون الوسطى» في صفوف قادتها، فضلاً عن الناس عموماً، وضعف التنظيم السياسي. والأمر الأكثر أهمية أن الثورة العربية أخفقت في كسب الدعم الشعبي في عدة بلدان عربية تمسكت بالخلافة العثمانية حتى لحظات احتضارها[٤٦]، إلا أنه مضى ليبرر الثورة في وطن عربي تنتشر فيه المستعمرات والمحميات والانتدابات والقواعد العسكرية الأجنبية.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ١٠٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥. وتجدر الملاحظة بأن الشهبندر ينضم إلى دروزة والمقدادي في الإشارة إلى ضعف القومية العربية وجاذبيتها المحدودة قبل سقوط الامبراطورية العثمانية، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وبعبارة أخرى، أصبح التغير التدريجي والسلمي مستحيلاً فعلياً. وفي هذا الإطار يجري، بوصفه طبيباً، تحليلاً مقارناً بين مملكة الحيوان والمجتمعات البشرية ويرى في كليهما عدة أمور متشابهة. ويوضح أنه في البدء عندما عرض داروين نظريته في التطور تحول معظم علماء الأحياء إلى فكرة التطور البطيء، بمعنى أن التغير عملية مطولة يمر بها الجسم الحي في رده على بيئة جديدة. ولذا استبعد «الطفرة الوراثية»، إلا أن الشهبندر يؤكد أن الاكتشافات العلمية الحديثة برهنت أن «الطفرة الوراثية» قد حدثت في المملكة الحيوانية والمملكة النباتية وجعلت ولادة جسم حي قادراً على إيصال خصائصه المكتسبة الجديدة كأحد الظواهر المذهلة الحديثة. أما في المجتمعات البشرية فإن الطفرة الوراثية هي الثورة نفسها، ليس كمجرد احتمال بل كآلية ضرورية في الحياة السياسية. وفي هذا الصدد كان الإسلام نفسه طفرة من هذا القبيل خلقت تماماً ظروفاً جديدة ضمن جيل واحد[٤٧].

كان الشهبندر واثقاً أنه بوجود المطابع ونظم التعليم وشبكات الاتصالات تصبح القدرة على تحقيق تحول اجتماعي راديكالي ودائم أسهل كثيراً. ويورد في هذا الإطار نجاح أتاتورك خلال فترة قصيرة في تطبيق قانون الأحوال الشخصية العلماني السويسري. وأصبح بذلك الزواج الأحادي حالة طبيعية وليس ابتكاراً[٤٨].

وعندما يناقش الشهبندر الدين يكشف اعتقاده بوجود مجموعة مبادىء سلوك أخلاقية عالمية تجسدها الأديان كافة في قيمها الجوهرية، ما يبرز مدرسة الصوفية في الإسلام بسبب اتصافها بالتسامح وتفتح العقل والاعتقاد الأمثل بوحدة الأديان كافة. وهكذا فإن ابن عربي (توفي في عام ١٢٤٠م)، الممثل الأشهر لهذا الاتجاه في الفكر والتطبيق، ولو أن الآراء حوله تختلف كثيراً، حظي بالتقريظ بسبب وجهة نظره بأن التجارب الدينية كافة وسائل مشروعة لعبادة إله واحد[٤٩].

عاد الشهبندر إلى سوريا من منفاه في عام ١٩٣٧. وبحلول ذلك الوقت كان قد رسخ مكانته بوصفه أبرز زعيم في المعارضة السورية للاحتلال الفرنسي، إذ إن معاهدة ١٩٣٦ بين فرنسا وسوريا التي تفاوض لعقدها زعماء حزب الكتلة الوطنية التقليدي وحكومة ليون بلوم الاشتراكية الفرنسية منحت الشهبندر فرصة الظهور بصفته بطل الاستقلال السوري الناجز. وعلى الرغم من أن المعاهدة كانت على غرار المعاهدة الأنغلو ـ عراقية لعام ١٩٣٠، إلا أن الشهبندر اعتبر أن فرنسا حصلت على تنازلات

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

أكثر مما يجب[٥٠] على الرغم من اعترافها باستقلال سوريا.

غير أن البرلمان الفرنسي لم يبرم المعاهدة، وبالتالي فإنها أبطلت في عام ١٩٣٨. فقد ازداد قلق المسؤولين الفرنسيين، عقب سقوط حكومة الجبهة الوطنية، بتداعيات الاعتراف باستقلال دولتين عربيتين (سوريا ولبنان) على الوجود الفرنسي الاستعماري في المغرب. كما أن الحكومة الفرنسية اعتبرت المعاهدة اعترافاً ضمنياً بارتفاع مد القومية العربية التي عدت أنها تلقى إسناد المسؤولين البريطانيين وايطاليا بزعامة موسوليني.

لقد قوبل الشهبندر لدى عودته إلى سوريا بالترحيب الشعبي، وبدا أنه مقرر له قيادة حركة جديدة للإحياء القومي. غير أنه كما ذكر الزعيم الاشتراكي السوري أكرم الحوراني: «كنا نحب الشهبندر لأنه خطيب مفوه وقائد متقدم على جيله بثقافته وعقله وأسلوبه، ولكن طاقة الشهبندر وشعبيته أخذت بالتبدد بسبب من التف حوله من الانتهازيين. كما أنه لم يعد تنظيم حزب الشعب الذي شكله سابقاً، ولم يضع مخططاً ولم يطرح رؤية واضحة»[٥١].

وفي ٦ تموز/يوليو ١٩٤٠ اغتيل الشهبندر في عيادته على أيدي عصابة من القتلة المأجورين. وبكى الحوراني وآخرون بمرارة لدى سماعهم بمقتل الزعيم الوطني. وعلم الحوراني فيما بعد أن جمعية دينية خاضعة لنفوذ شكري القوتلي، زعيم الكتلة الوطنية، كانت وراء عملية الاغتيال[٥٢].

أدى اغتيال الشهبندر الذي يمكن القول إنه كان على صلة بكلا المعسكرين، وبأنه يسد الهوة بين الجيل القديم والجيل الجديد، إلى إبقاء الباب موارباً لتعزيز الاتجاهات الراديكالية التي كانت قد ظهرت في الميدان.

ميشيل عفلق: الطليعة

كان ميشيل عفلق، الكاتب والمدرس الدمشقي والمؤسس المشارك لحزب البعث العربي، أحد أولئك الذين أخذوا على عاتقهم مهمة عرض أسلوب جديد في الحياة والقيادة السياسية. ثبت عفلق في أوائل عقد الأربعينيات موقعه بصفته المنظر العقائدي

---

(٥٠) وقد شمل ذلك استثناء لبنان الذي تم التفاوض معه على معاهدة مشابهة، والسيطرة الفرنسية ـ السورية المشتركة على السياسة الخارجية والدفاعية، والتحالف بين البلدين لمدة ٢٥ عاماً.

(٥١) أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، ٤ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

لحركة سياسية جديدة هي حزب البعث العربي. وتضمنت مساهمته في نظرية القومية العربية سلسلة مقالات جمعت ونشرت أول مرة في كتاب في عام ١٩٥٩. وفي الحقيقة أن مؤلفاته السياسية كافة كانت إما افتتاحيات صحف أو بيانات سياسية عن موضوعات معينة أو خطباً موجهة إلى أنصار الحزب. كما أنه أصر في غير مناسبة أن ما أراد قوله كان نظرة وليس نظرية.

غير أن مصطلحاته وعباراته أصبحت جزءاً من الخطاب السياسي لجيل عربي كامل. وبدا أن أسلوبه المفعم بالحيوية والمتسم بالإيجاز يحمل رسالة تتطلب عملاً عاجلاً ودعوة إلى تحول تام في المجتمعات العربية وهي تتحدث بلغة الثورة بوصفها مهمة أخلاقية يتوقع أن يكرس لها الفرد جهوده كافة. وهكذا ثمة احتفال بالطاقة ونكران الذات متجسدان في حملة لا تلين من أجل تحقيق الانتصار النهائي. إنه يرى أن هذه الطاقة التي لا تنضب تحرك الفرد والأمة، ولو في حالة استعداد كامنة، وأن الحزب، في عقيدته وانضباطه، مجرد أداة عقلانية وعنصر عالي التحريض قادر على استنباط القدرات الداخلية للأمة.

وبناء على ذلك، تكمن مساهمة عفلق في أسلوب الحياة السياسية الجديد في إشباع أتباعه، سواء كانوا مجموعة طلبة أو أنصاراً حزبيين، بروح الثقة اللامحدودة بالمستقبل وبجو التفاؤل الثوري. وقد فعل ذلك بتجنب الأحزاب السياسية القائمة كافة والدعوة إلى تصور جديد لمستقبل مشرق. وباستعمال استعارات هيغلية ميز بين الواقع والمظاهر المجردة، والظروف القائمة ومسارها المقرر أن يحول إلى نظام أعلى للأشياء. ويشير في معظم مقالاته مراراً إلى ضرورة بعث «الروح العربية» وإعادة بنائها وفقاً لمتطلبات العصر. وبدلاً من جدولة خصائص الأمة العربية بدقة حسابية أو بذل المرء الجهود في ممارسة أكاديمية مصممة للبرهنة على وجودها، اشترط عفلق «الإيمان» بقضية المرء بوصفها المعيار الأخلاقي الأسمى في النضال السياسي.

بهذا المعنى، كانت عينا عفلق مثبتتين على المستقبل وليس على الماضي. وهو مستقبل لا بد من أن يتحقق فوراً، لأن الوقت نفسه لم يعد يحسب الأشهر والأيام، بل يقوم بصفته بعداً روحياً يمكن تحقيقه في الحاضر، وبذلك يضمن تحقيق الخلود[٥٣]. وبعبارة أخرى، يتجسد المستقبل في مجند جديد في الحزب بحيث إن ما ستكونه الأمة يمكن أن يشاهد في شخصه.

---

(٥٣) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، طبعة جديدة وموسعة (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣])، ص ٣٥. انتقد الحصري عفلق لاشتراطه «الايمان» كشرط أولي لفهم القومية العربية. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الإقليمية: جذورها وبذورها**، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٥، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٨٧ ـ ٩٨.

بعد عودة عفلق من فرنسا عام ١٩٣٣ حيث درس التاريخ في جامعة السوربون عمل مدرساً إلى عام ١٩٤٢ عندما قرر تكريس طاقاته، مع زميله صلاح الدين البيطار، لتأسيس حزب سياسي جديد. وكما رأينا بشر عقد الثلاثينيات بحقبة جديدة في تطور العروبة. وبصرف النظر عن تأسيس عدد من المنظمات العربية وتشديد الكفاح من أجل الاستقلال في أرجاء الوطن العربي بدأت المسائل الاقتصادية والاجتماعية تلون الحديث السياسي. وبحلول عام ١٩٣٦ بدا أن رابطة العمل القومي، التي كانت من الأحزاب العربية الأولى، تفقد جاذبيتها واتجاهها السياسي. وأدى موت زعيمها القريب من الجماهير في عام ١٩٣٥، فضلاً عن موقف متأرجح إزاء الأحزاب السياسية التقليدية مثل الكتلة الوطنية، إلى جعلها تبدو أقل جاذبية لدى الجيل الجديد من النخبة المتعلمة العربية. والأمر الأكثر أهمية أن الأحزاب الشيوعية العربية كانت قد أصبحت منذ أكثر من عقد جزءاً من الحياة السياسية تشارك علناً في النشاطات النقابية وتناصر الصراع الطبقي بصفته ملازماً للتحرير الوطني. وفي ربيع عام ١٩٣٤ عقدت مجموعة سورية ـ لبنانية من الكتاب والصحفيين والمدرسين القوميين وذوي الاتجاه الماركسي اجتماعاً في مدينة زحلة اللبنانية لمناقشة مسائل ذات اهتمام مشترك. وكان بين الحاضرين من سوريا ميشيل عفلق وزميله صلاح الدين البيطار وابراهيم الكيلاني وجميل صليبا وكامل عياد. ومن لبنان كان بين الحاضرين عدد من الناشطين الشيوعيين[٥٤] الذين كانوا غير راضين عن الخط الرسمي لحزبهم وتبعيته للاتحاد السوفياتي. وفي نهاية الاجتماع أصدر المندوبون بياناً بعنوان «في طريق الوحدة العربية». حدد البيان القضية العربية بصفتها جهداً قومياً يهدف إلى توحيد الأمة العربية على أساس اللغة والثقافة والتاريخ والمصالح المشتركة. وذكر البيان أن الوطن العربي يمتد من جبال طوروس والبحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى المحيط العربي (الهندي) وجبال الحبشة وجنوب السودان والصحراء الكبرى جنوباً ومن المحيط الأطلسي غرباً إلى جبال زاغروس وخليج البصرة شرقاً[٥٥]. وعندما أسس حزب البعث رسمياً في عام ١٩٤٧ تمسك بالحدود الجغرافية نفسها بوصفها أراضي العرب القومية. كما أن المندوبين دعوا إلى تأسيس حزب عربي موحد «قوي مثل قوة بركان عندما ينفجر» وإصدار مجلة تكون منبراً «للوحدويين والقوميين التقدميين». كان على الحزب الواحد أن ينتظر أكثر من عقد لكي يرى النور. أما المجلة فقد بدأت حياتها القصيرة في منتصف آب/أغسطس ١٩٣٥ إلى أن منعتها السلطات الفرنسية مع مطبوعات أخرى

---

(٥٤) سليم خياطة ومصطفى العريس ويوسف خطار الحلو وآخرون.

(٥٥) يستند هذا القسم بخاصة إلى: فائز سارة، في: **الحياة**، ٢٩/٤/١٩٩٢، ص ١٤. كما يستند إلى أحاديث مع بعثيين سابقين يودون إغفال ذكر أسمائهم.

عشية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٣٩. وكان اسمها **الطليعة**.

وهكذا، منذ ذلك التاريخ المبكر فإن «القوميين التقدميين» الذين عدوا أنفسهم «طليعة» الأمة ميزوا أنفسهم بصفتهم صوت جيل جديد يحمل رسالة سامية لتثقيف «جماهير الشعب» والدفاع عنها. وعلى الرغم من تفرق شمل أعضاء **الطليعة** بعد عام ١٩٣٩، فإن هذا اللقاء الفكري عموماً بين القوميين والماركسيين العرب أدى إلى إيصال بعد اشتراكي إلى جوهر الرسالة التي كانت قومية صرفاً إلى ذلك الوقت.

لم يكن لمقالات عفلق المبكرة طابع قومي معين، وكانت فكرتها الرئيسة هي الاشتراكية والمثالية ودور الشباب المحوري. وشرع عفلق في تأكيد التضارب الفكري والسياسي بين جيله من الشباب المتعلمين والتقدميين والجيل الأقدم الذي يضم السياسيين الأنانيين والزعماء المتسمين بقلة التبصر. ورأى أن الوقوف خارج بيئة المرء المباشرة ومعارضة التيار والتسليم بضرورة الثورة هي الشعارات لروح عربية موقظة. الثورة هي أكثر من تغيير سياسي أو اجتماعي. انها تضع «المستقبل» تجاه «الحاضر»، وتكشف بذلك التخلف القائم وعيوب الأمة باعتبارها مؤقتة وغريبة ومصطنعة. وعلى الرغم من أن القومي العربي لا يستطيع أن يجرد نفسه عن ماضيه فلا بد من أن يخلص هذا الماضي من وجوده المنتكس ووضعه على رأس مسيرة تقدمية كنور يهدي نحو مستقبل أفضل. وبقدر ما كان ماضي العرب ثورة، فإن الحاجة إلى ثورة جديدة تحت ظروف مختلفة أصبحت ضرورية أكثر. وفي هذا المعنى آمن عفلق أن «الرسالة العربية الخالدة» هي تحويل الأمة العربية المجزأة إلى «كيان طبيعي سليم» تستعاد فيه الكرامة الإنسانية والعدالة وترسخ. بعبارة أخرى، عندما يصبح العرب جزءاً من عملية ثورية بكل مسؤولياتها ومهماتها، فإنهم يلتحقون بأعضاء البشرية من جديد في إيمانهم بالإرادة الشعبية والتقدم الاجتماعي.

الاشتراكية

منذ عام ١٩٣٦ ميز عفلق «الشبيبة المثقفة» في جهوده لتطوير تصور «مجتمع ثوري جديد». كان هدفه تفسير تبنيه «الاشتراكية» كمثل أعلى يتجاوز مجرد الكسب المادي. وأصر على أن هدفها ليس زيادة إنتاج المعامل، بل أن يتاح لكل فرد إطلاق مواهبه الموروثة واستعادة إيمانه بالحياة الإنسانية. وهكذا فإنها عقيدة إيجابية تحركها روح مانحة سخية وليست موقفاً للانتقام وشعوراً بالحسد. وهي ليست «ديناً للشفقة» وإحساناً، بل واسطة «لإشباع الجياع وإلباس العراة» لتمكينهم من القيام بوظيفتهم الانسانية الصحيحة. كما يحق أن تنعم «الجماهير المحرومة» بكرامة الحياة الكاملة ليس كعمل من أعمال الصدقة بل كحق مقدس. وختم مقالته قائلاً: «إذا سئلت عن

تعريف للاشتراكية، فلن أنشده في كتب ماركس ولينين وإنما أجيب: «إنها دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع، وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف والعظام النخرة» (ص ٢٤ ـ ٢٦).

بقي تعريف الاشتراكية هذا بلا تغيير في نتائجه العامة وغير المحددة حتى أوائل عقد الستينيات[٥٦]. في عام ١٩٦٠ مثلاً وفي خطبة موجهة إلى اجتماع بمناسبة عيد العمال العالمي في ١ أيار/مايو كانت الوحدة العربية وليست الاشتراكية هي الفكرة الرئيسة. قال: «والاشتراكية للشعب كله، اشتراكية مستقلة لا تتبع مذهباً معيناً ولا تكون أداة للتعصب المذهبي والتنازع وإنما تستفيد من جميع النظريات والتجارب التي تمر بها الشعوب وتحرص على أن تتلاءم مع روح الأمة ومع ظروفها وحاجاتها. هذه هي الاشتراكية العربية...» (ص ١١٠).

وبعبارة أخرى كانت هذه اشتراكية عربية مقابل الاشتراكية الماركسية، وقد وجدت تبرير وجودها في خضوعها للقومية. وبإخضاع الاشتراكية للعروبة قصد عفلق أن يقلص الشيوعية إلى عقيدة غربية غريبة. كتب في عام ١٩٤٤ أنه يؤمن أن النظرية الشيوعية ستبقى تمثل خطراً كبيراً على القومية العربية ما لم تنجح الأخيرة بصياغة نظرية علمية متماسكة و«شاملة» قادرة على التنفيذ عبر العمل المنظم (ص ١٩٥).

وهكذا فإن الشيوعية نتاج ظروف أوروبية خاصة. ولا يمكن لأي عربي، على أساس تاريخه أو ماضيه أو تقاليده الحالية أن يقبل أسسها الفلسفية أو الاقتصادية. كما أنها ترفض الاعتراف بـ «الرسالة العربية الخالدة» التي هي تعبير عن السمات الفريدة لأمة عظيمة. ولكي يعود العرب إلى الانضمام إلى العالم في حضارته الحديثة، فإن تأكيد شخصيتهم القومية المستقلة وليس الشيوعية هو الاختيار الحديث المفتوح أمامهم. وأصبحت الاشتراكية في هذا الإطار «مجرد نظام اقتصادي» وليست حركة دولية تشكل نظاماً شمولياً تصنف ضمن حدودها السياسة والاقتصاد علاوة على الأخلاق والدين (ص ١٩٨ ـ ١٩٩).

أما بالنسبة إلى القومية العربية فإنها نتاج الظروف الموضوعية لأمة عربية مجزأة. ولذا يمكن القول إن «ضرورات النضال القومي توجب النظرة الاشتراكية». وهو معادل للقول إن «العرب لا يمكن أن ينهضوا إلا إذا شعروا وآمنوا بأن هذه القومية

---

(٥٦) غير أن دستور حزب البعث العربي الذي أقره المؤتمر التأسيسي في عام ١٩٤٧ حدد الاجراءات الواجب تنفيذها في المدى القريب والمدى البعيد.

ستضمن العدالة والمساواة والعيش الكريم للجميع» (ص ٢٠٤).

ويرى عفلق أن لكل مرحلة من مراحل تاريخ الأمة «محركاً أساسياً» يكثف جهودها ويفصح عن حيويتها الكامنة. يقول: «فإذا نظرنا إلى العرب في الماضي وجدنا أن هذا المحرك الأساسي كان في وقت ظهور الإسلام هو الدين. . . في ذلك الوقت دعي العرب إلى الإيمان بإله واحد، فقادهم ذلك الإيمان إلى تحقيق الانقلاب الاجتماعي والاقتصادي الذي كانوا بحاجة اليه. فالإصلاح الاجتماعي كان فرعاً ونتيجة للإيمان العميق بالدين. أما اليوم فإن المحرك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية. . .»، وهم يستطيعون اليوم تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين وضمان الحرية بين العرب جميعاً، نتيجة للإيمان القومي وحده. أما في الغرب فإن المحرك الأساسي هو الاقتصاد، لأن أممه استكملت وحدتها القومية واستقلالها، في حين أن العرب لا يزالون يناضلون من أجل التجدد الثقافي، والسيادة القومية (ص ٢٠٥).

الأمر الأكثر أهمية أنه، خلافاً للشيوعية، لا تسعى الاشتراكية العربية لمحو الحافز الشخصي للأفراد، بل على عكس ذلك تؤكد حق الملكية الخاصة ولو على نحو مقيد ومنظم. كما أنها تعترف بحق الميراث ضمن حدود معينة مصممة لحماية الفرد وثروة الأمة. وعلاوة على ذلك لا يمكن للاشتراكية العربية أن تتحقق تماماً إلا في دولة عربية موحدة واحدة في المستقبل. وهكذا، ترديداً للمناظرات في المعسكر الماركسي، فإن تحقيق الاشتراكية في قطر عربي معين واحد كسوريا مهمة مستحيلة. ومن الناحية الأخرى، كان للاشتراكية القومية، كما طبقت في الفترة بين الحربين في ألمانيا وايطاليا أساس فلسفي هو فكرة التفوق العرقي وحق عرق سام واحد في السيطرة على العالم. ويبين عفلق أن النازية والفاشية كانتا موجهتين نحو سياسة التمييز بين مواطني الأمتين وانتهت بإقامة دكتاتورية الفرد الواحد أو الطبقة الواحدة (ص ٢١١ ـ ٢١٣).

أدت وجهة النظر هذه إلى اعتراف عفلق بالصراع الطبقي كعامل في الظروف الاجتماعية في ظل الرأسمالية. غير أنه أعاد تعريف الاستقطاب الاجتماعي في إطاره العربي بحيث يضم الرأسماليين والسياسيين المعارضين لتوحيد العرب والزعماء الدينيين المعيقين من جهة، وبقية الشعب من الجهة الأخرى. القومية إذن شعور إيجابي بالمحبة الخالصة وليست كرهاً طبقياً، إلا أن هذا الحب متشرب بروح القسوة التي لا تحجم عن مواجهة أعداء الشعب (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤).

القومية

ثبتت الاشتراكية بأبعادها العربية على نحو راسخ بوصفها الوليد الشرعي للقومية العربية، وبحلول عام ١٩٤١ صاغ عفلق شعاره الثلاثي للثورة العربية: وحدة،

حرية، اشتراكية. وأصبح الشعار فوراً مرادفاً للقومية العربية في مدارسها واتجاهاتها كافة. غير أن الشعار تعبير تلقائي عن الإيمان وليس عن نظرية علمية أو معادلة رياضية (ص ٣٠)، ونشأ من فضائل الشباب الحية خلافاً للحسابات الواهنة للسادة المسنين أو مناورات السياسيين الفاسدين (ص ٣٦ ـ ٣٨). ولهذه الأسباب لم تعد القومية مجرد نظرية أو موضوعاً رائجاً يمكن استبداله بهوس آخر. ولا يمكن مقارنتها بالشيوعية أو بدعوة دينية. إنها تنبع من أعماق الروح العربية وتنمو بطيئاً مثل بذرة مروية جيداً تتحدى التعريف والتعليقات الجافة بأسلوب البحوث الدينية. ومناقشة القومية بالرجوع إلى الكتب والمجلات المستوردة من أوروبا يعني تشويه الشخصية القومية العربية وإهمال الأحوال الحقيقية للأمة. ويؤكد عفلق أن التفكير المجرد لا يمكن أن يحدث نهضة حقيقية أو يفهم طبيعة العالم الحقيقي. ومقارنة القومية بالدين أو الفن أو التقاليد الاجتماعية يعادل عملاً اعتباطياً يخفق في رؤية القومية بوصفها كياناً شاملاً والروح التي تغذي مواهب الأمة كافة. ولهذا السبب فإن الصراع المفترض بين الدين والإسلام من جهة، والقومية أو العروبة من الجهة الأخرى، افتراض مزيف. ان الإسلام في أصوله نما من العروبة وبوصفه التعبير الأكثر بلاغة عن عبقريتها. وهكذا فإن القومية العربية ليست نظرية بل مصدر النظريات كافة. كما أنها ليست نتاج فكر صاف، بل هي مرضعة هذا الفكر. وبدلاً من استعباد الفن فإنها تكون روحه (ص ٤١ ـ ٤٣).

ويمضي عفلق قائلاً إن تفسير القومية العربية تفسيراً صحيحاً يماثل تبرعم نبتة من التربة أو انبعاث السنبلة من القمحة. وان تجاهل الإطار والزمان والمكان ووضع نظرية يمكن تطبيقها في آن معاً، على فرنسا في القرن الثامن عشر أو اليونان في زمن أفلاطون، عملية مزيفة ومصطنعة. ولهذا السبب فإن القومية ليست فكرة وليست مسألة حب وايمان وإرادة، على الرغم من أن هذه شروط ضرورية للقومية. ولذا فإن القومية «ليست علماً بل هي تذكر، تذكر حي» (ص ٤٤)[٥٧].

وباستعمال عملية حذف وضع عفلق جانباً الجهود السابقة والراهنة كافة لتعريف القومية. واختار بأسلوبه السلبي الذي أنتج مقولة ايجابية واحدة، تعريفاً شمل فضائل المحبة ويقين الإيمان. وأصبحت القومية حباً قبل كل شيء آخر والايمان بقدسيتها وحتمية انتصارها. كما أن القومية تحفر في المجتمعات البشرية مثل قدر محبب. ومثلما يكتسب المرء اسمه وملامح وجهه يحدث الشيء نفسه لشعب بلا اختيار وعلى نحو لا يمكن استرداده. وهكذا ليس ثمة جدوى من ندب قدر المرء أو الأسف لما كان ممكناً.

(٥٧) قارن عبارة رينان: «الأمة روح، مبدأ روحي، تراث ثري من الذكريات والرضا الحالي».

بعبارة أخرى، القومية ليست اختياراً بل قدر حتمي لا بد من احتضانه في معركة البقاء القومي (ص ٤٦ ـ ٤٩).

إن خدمة الأمة وتقديم التضحية المطلقة واجب الجيل الجديد. ولكي يولد هذا الجيل لا بد من أن يصبح مقتنعاً برسالته الجديدة. وتتألف هذه الرسالة من خلق مجتمع مثالي كفكرة ومعيار يحكم به على المجتمع القديم ويرفض: أن تصور مجتمع المرء المثالي لا يتألف من المسيرة الحاضرة نحو المستقبل، بل ترحيل المستقبل إلى الحاضر (ص ٦٩ ـ ٧٣).

إضافة إلى ذلك، على الجيل الجديد إحداث قطيعة تامة مع الجيل القديم، ليس بالمعنى التقليدي للعمر والزمن، بل بالمعنى النفسي والروحي. إن قطع الصلة التام مع محيط المرء المباشر يسمح لفعل الفصل أن يمهد الطريق إلى اتحاد أمتن مستند إلى فكرة الأمة بصفتها هدفاً أسمى (ص ٦٩ ـ ٧٤). وفي هذا المعنى فإن الأمة ليست مجرد مجموع أفرادها، بل هي فكرة يمكن تمثيلها ببضعة أفراد بصرف النظر عن عددهم الكلي. وما دامت فكرة الأمة قائمة في دولة محتملة يمكن لفرد واحد تجسيدها. وينطبق هذا ولا سيما عندما يواجه «قائد» معين حالة الوعي القومي الضعيف. وفي ظل مثل تلك الظروف تكون مهمته ترجمة الكمية إلى النوعية بتمثيل فكرة الأمة في شخصه وفي مواجهة المعارضة الشديدة. وما دام الجيل الجديد مؤمناً بنفسه كحامل للرسالة الخالدة فإن الأمة، عاجلاً أم آجلاً، لا بد من أن تستجيب لندائها الحقيقي باكتشاف طبيعتها الأصلية (ص ٧٤ ـ ٧٥).

وفقاً لعفلق، فإن القومية العربية ممثلة بشباب الأمة لا بد من أن تكون قوة ثورية. ويقابل عظمة الأمة العربية في الماضي ضعفها في الحاضر. كما أنه مقارنة بالأمم المتقدمة الأخرى في العالم المعاصر، فإن تخلفها البائس واضح. ولمعالجة هذه الأوضاع فإن الثورة هي الاختيار المتاح الوحيد. وفي هذا الإطار يستعمل عفلق التشبيه بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة[٥٨] لتفسير غياب الثورات في الأولى وحتميتها في الثانية. وهكذا فإن التطور التدريجي، وهو سمة نظم الحكم السليمة في الأقطار المتقدمة، مستبعد في أمة ما تزال تناضل من أجل الاستقلال والوحدة (ص ٧٦ ـ ٨٢).

لقد مثل نشوء الجيل الجديد المتشرب بالثقة في مستقبل الأمة، الذي تدفعه فكرة التغيير الثوري، قطع العلاقة الحاسم بين الماضي والحاضر. وفي هذا الضوء أصبحت الفروق الاقليمية والثقافية والاجتماعية كافة ضمن الأمة العربية المجزأة ذات أهمية

(٥٨) لتشبيه عفلق شبه قوي بتشخيص الشهبندر المشار إليه في القسم السابق.

ثانوية. ولا تستعمل الفروق في مستوى التطور السياسي والاقتصادي بين العربية السعودية وسوريا، على سبيل المثال، كحجة ضد الوحدة العربية الشاملة (ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

يرى عفلق أن القومية العربية لا تعرف بالإشارة إلى صلات العرق والدم. إنها فكرة طورت على أساس التاريخ المشترك والثقافة المشتركة وهدفها الدفاع عن الوطن الواحد علاوة على بناء المستقبل الواحد. وقد اصطنع الاستعمار الغربي الفروق المستندة إلى افتراضات عرقية مثل الفرق بين البربر والعرب في المغرب. وتصاغ الوحدة العربية بخلق حالة كفاح لا يلين ضد التخلف والركود (ص ٢٤٤ ـ ٢٥٠).

ويقر عفلق أن الأمة العربية، في الحقيقة، ما تزال مفهوماً مجرداً مرتبطاً بأحلام الجيل الجديد ونضاله. وبعبارة أخرى، لا بد من أن تتحقق هذه الجماعة المتخيلة على نحو راسخ. ويعتمد وجودها على الإيمان بأن شبابها المخلصين سيبعثون كأمة قوية. وأولئك الذين يناضلون ويواجهون الموت والسلاح في أيديهم يجسدون الأمة العربية ويمتلكون المؤهلات كافة لتسريع مولد جماعتهم المتخيلة (ص ٢٥٠).

فضلاً عن ذلك، لا يمكن تقليص القومية العربية إلى أهدافها المباشرة. ويفرض الكفاح من أجل الوحدة والحرية والاشتراكية نفسه بسبب غيابها في هذه المرحلة من تاريخ الأمة. إن إنجازها لا يشير إلى نهاية القومية العربية، بل إلى بداية مجموعة مختلفة من الأهداف (ص ٣٣٨).

الدين

في ٥ نيسان/ أبريل ١٩٤٣ وبمناسبة ذكرى مولد الرسول العربي ألقى عفلق في الجامعة السورية أحد أبرز خطبه وأكثرها استشهاداً، وأعيد نشرها في طبعات كثيرة بشكل كراس مستقل، وأصبحت رأي البعث النهائي حول العلاقة بين الإسلام والعروبة. ولما يزل هذا الخطاب مصدر إلهام ومثار جدل.

كما رأينا أفرد المقدادي وزريق النبي محمدﷺ لدوره الخاص والبطولي في تاريخ العرب، غير أن خطاب عفلق يبقى أوضح مقولة لقائد قومي عربي عن الموضوع. كما أننا نعرف من أدلة داخلية عرضها عدة أتباع، أن لمعادلة عفلق شحنة عاطفية استمرت تلهم وتجتذب أتباعاً جداً. يبلغنا بعثي سابق، على سبيل المثال، أن فرائصه كانت ترتعش كلما قرأ الجملة التالية: «كان محمد كل العرب، فليكن كل العرب اليوم محمدا»[٥٩].

---

(٥٩) هاني الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي** (لندن: رياض الريس، ١٩٩٣)، ص ٧٩. كان الفكيكي عضواً في القيادة القطرية لحزب البعث في العراق في عقد الستينيات.

لقد اعتبر عفلق الإسلام رسالة عالمية وتعبيراً عن الإنسانية العربية في الوقت نفسه. كما أن الماضي المجيد للاسلام يتناقض بقوة مع حاضر العرب المعيب. وهكذا لا توجد استمرارية تاريخية بين الماضي والحاضر بل انقطاع تام. ولكي يستعيد العرب مجدهم عليهم أن يجددوا أنفسهم ويحققوا قفزة خلاقة في أحوالهم الاجتماعية والسياسية برمتها. وعندما يجري احياء ذكرى مولد الرسول، فإن أقوال السياسيين والقادة الدينيين ليست سوى كلمات فارغة ولا صلة لها بالحياة الحاضرة. ولا يستطيع سوى من يمعنون النظر في الإسلام مجدداً منتشين باكتشاف جديد وايمان ولد مجدداً أن ينقلوا إلى الآخرين الجمال المطلق للرسالة وامكانياتها اللامحدودة. ولذا فإن الإسلام ليس حادثاً تاريخياً فحسب، يفسر الزمان والمكان، وبالأسباب والنتائج، بل إنه صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وامكانياتها الغنية واتجاهها الأصيل، فيصح لذلك اعتباره ممكن التجدد دوماً في روحه (ص ٥٠ ـ ٥٢).

ان استعادة تجربة الرسول من أعمال الاعتناق التعاطفي الذي يمثل مهمة أمة تشرع في نهضتها الجديدة. ويرى عفلق أنه بالطريقة نفسها مثّل الإسلام في الماضي تجديد الحياة العربية، وينبغي أن تصبح القومية العربية المثل الأعلى لعصر مختلف. وعلى الرغم من ذلك لا يمكن الفصل بين الإسلام والقومية العربية في تشبيه خاطىء مع الثقافة الأوروبية، إذ ان الدين دخل على أوروبا من الخارج فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، في حين أن الإسلام مثل بالنسبة إلى العرب جزءاً من شخصيتهم الداخلية (ص ٥٣ ـ ٥٨)[٦٠].

أما بالنسبة إلى العرب المسيحيين مثله فقد حثهم على أن يحبوا الإسلام ويحرصوا عليه حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم. وعندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل، يصبح الاسلام لهم ثقافة قومية وتعبيراً عن تراثهم الحي. ويحمل الجيل العربي الجديد رسالة لاسياسية وايماناً بعقيدة تقر بأن «الله والطبيعة والتاريخ معنا» (ص ٦٠).

هل يعني هذا أن البعث مجرد حركة دينية تدعو العرب في العصر الحديث إلى اعتناق رسالة قومية؟

في عام ١٩٥٠ انعقد المجلس التأسيسي السوري لإقرار دستور جمهورية مستقلة. كانت المادة الأولى من مسودة الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة الرسمي. اعترض عدة أعضاء يمثلون وجهات نظر وأحزاباً سياسية مختلفة على وجود هذه الفقرة في دستور ديمقراطي قصد التعبير عن مصالح مجتمع حديث وحقوقه.

---

(٦٠) ساطع الحصري، وهو قومي عربي علماني تماماً، انتقد عفلق لهذا التمييز الاعتباطي.

وبعد جلسات ساخنة ومطولة أمكن التوصل إلى حل وسط، وعدلت المادة الأولى بموجبه لتصبح كما يلي: الإسلام دين رئيس الجمهورية. كان بين من أقروا المادة الجديدة ممثل حزب البعث جلال السيد من محافظة دير الزور. أما ميشيل عفلق، أمين عام حزب البعث، فقد شرح آراءه في مقالة بعنوان «العرب بين ماضيهم ومستقبلهم»[٦١] وسعى فيها لتحديد الطبيعة الدقيقة للإسلام، فضلاً عن الأسس الروحية والقانونية للقومية العربية كما يتصورها. كما سعى لإظهار كيف ينبغي أن يعتبر قطر عربي مثل سوريا يضم عدة طوائف وأديان، الاسلام ديناً وثقافة[٦٢]. إنه يرى أن نزعتين راهنتين تتوزعان العرب في هذا العصر هما: نزعة محافظة تحاول الاحتفاظ بالأوضاع الراهنة وما يلابسها من تقاليد ومصالح، ونزعة قومية تقدمية تضيق بهذه الأوضاع وتسعى لتحطيمها والانفلات منها. المحافظون هم أقلية، أما التقدميون فيمثلون الكثرة الساحقة التي تتوق إلى مستقبل أفضل. والتقوى كما يمارسها الفريق الأول ويدعو إليها هي مجرد قناع يخفي الزخارف البالية لتقاليد ميتة وكل مساوىء النفاق والانتهازية والأنانية. خلافاً لذلك، يتطلع الفريق التقدمي إلى الأمام نحو فجر جديد متسلحاً بمعرفة جديدة بروح الدين غير المزيفة كقيمة سامية من أجل التجديد. وفي هذا المعنى تحدث حركة البعث فصلاً حاسماً بين عيوب الوضع الراهن والنضال لاستعادة نقاء الرسالة الدينية قبل فسادها. وبذلك تصبح هذه العقيدة السياسية جهداً روحياً إيجابياً يحتضن في الوقت نفسه الدين ويكافح الجمود (ص ٨٤ ـ ٨٩).

بالتالي، تتوجه القومية العربية إلى العرب بصرف النظر عن الدين أو الطائفة وتحترم التقاليد الدينية على حد سواء، غير أنها تختص الاسلام بالتكريم لدوره الرائع في تاريخ العرب، وتعتبر ذلك الجانب المعين ذا أهمية خاصة في ميراثهم الروحي. وبعبارة أخرى، فإن الإسلام من حيث هو دين صرف مساو لغيره من الأديان في الدولة القومية العربية، إلا أن له مكانة خاصة في الميراث الروحي والثقافي للأمة ومصدر إلهامها. ويؤكد عفلق أن الاستلهام من الإسلام يختلف تماماً عن الالتزام بدولة دينية. وبمقاومة نظام الحكم الديني والإلحادي، فإن دولة المستقبل العربية تقدم العلمانية التي تحرر الدين من قيود السياسة، وتسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في المجتمع (ص ٨٩ ـ ٩١).

غير أن هذه العلمانية سياسية على نحو مميز لا تجازف بضم المجال المدني أو النتائج التي تنطوي عليها قوانين الأحوال الشخصية. إنها علمانية مختلفة: المساواة بين

(٦١) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٨٣ ـ ٩١.

(٦٢) فضلاً عن الغالبية السنية في سوريا فإنها تضم عدة طوائف إسلامية ـ العلويين والدروز والاسماعيليين ـ إلى جانب المسيحيين واليهود.

المواطنين كافة في الميدان السياسي وعدم التدخل في تطبيق القانون في المجالات المدنية: الزواج والميراث والحضانة.

المبادىء السياسية الجديدة

تساعدنا كتب الشهبندر وزريق والعلايلي والأرسوزي وعفلق في استكشاف بعض التطورات الجديدة في الوطن العربي، وإلقاء نظرة خاطفة على تشكّل القوى الاجتماعية الجديدة. وفي هذا الإطار يمكن للمرء أن يتحدث عن جيل ثان من القوميين العرب الذين ولدوا في العقد الأول أو الثاني من القرن العشرين. وإذا كان ساطع الحصري (المولود في عام ١٨٧٩) يمثل ذروة الجيل الأول في سعيه لقيام أمة عربية حديثة، فإن زريق (المولود في عام ١٩٠٩) والعلايلي (المولود في عام ١٩١٤) والأرسوزي (المولود في عام ١٨٩٩) طوروا مفاهيم وأوصوا بحلول هيمنت على الخطاب العربي والنشاطات العربية طوال عقد الخمسينيات والستينيات. وقد استعارت الأحزاب السياسية والزعماء السياسيين، ولا سيما حزب البعث وحركة القوميين العرب، مصطلحات هؤلاء نفسها التي استعملوها في كتاباتهم.

وهكذا يصبح من المناسب في هذه المرحلة تأكيد جدة النهج القومي الذي بدأ يفرض نفسه في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات. وكان من أبرز سماته اختيار جمهور جديد هو جمهور الشباب. ومن سماته أيضاً موقف فكري وعملي احتقر بشدة السياسة التقليدية والسياسيين التقليديين. ولذا أعيد تعريف الديمقراطية، فجعلت مشروطة بتحقيق اصلاحات معينة، مما أخّر تطبيقها وحولها بالتالي إلى مجرد شعار. الأمر الأهم في هذه المسألة أن الحوار أصبح إلى حد كبير يستلهم وجهة نظر عضوية، أو نموذجاً إحيائياً يعد المجتمع كائناً حياً تحكمه قوانين التكيف والنمو وحتى الطفرة.

الفصـــل السادس

الاشتراكية والقومية العربية

حصل معظم العرب بين عامي ١٩٤٩ و١٩٦٢ على استقلالهم، وأصبحوا تحت مظلة جامعة الدول العربية. وبما أنها كانت أداة تنسيق وليست اتحاداً أو تحالفاً (كونفدرالية) فقد اعتبرها معظم القوميين العرب مؤسسة ضعيفة وغير فعالة وغير قادرة على تلبية التحديات السياسية والاجتماعية في حقبة ما بعد الحرب. ولقي هذا الرأي المزيد من التأكيد في النتيجة الكارثية لقرار الدول الأعضاء المؤسسة السبع مواجهة إسرائيل الناشئة. غير أن هذه المؤسسة القومية العربية الرسمية ما تزال النمط السائد في العلاقات العربية البينية إن كان في أسلوب عملها السياسي أو في تعزيزها لسيادة الدول الأعضاء ووحدة أراضيها.

وعلى الرغم من وجود مشروعات ومحاولات رسمية وغير رسمية، بين عام ١٩٥٠ وعام ١٩٧٨، لتوحيد دولتين عربيتين أو أكثر، لم تتحقق أي نتائج ثابتة أو دائمة حتى الآن. وكان الاستثناء الوحيد الذي أثبت القاعدة بعد عقد كامل عندما نجح اليمن الجنوبي واليمن الشمالي بتحقيق الوحدة بينهما في عام ١٩٨٩. ومن ثم كان هذا إلى حد كبير تأكيداً لوطنية محلية محدودة قاومت إلى الآن الضغوط العربية لتوسيع تصورها إلى أبعد من الحدود الدولية المقرة والمعترف بها دولياً. كان توحيد اليمن في هذا المعنى قصة نجاح صمدت أمام امتحان الزمن، ولا سيما في عام ١٩٩٤ عندما حاول المنشقون الجنوبيون الانفصال، وسحقهم الجيش اليمني الوطني.

عالم القومية العربية الاجتماعية

كان أبرز إنجاز للقومية العربية الوحدة التي لم تدم طويلاً بين سوريا ومصر (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) بقيادة جمال عبد الناصر. وفي عام ١٩٦٣ جرت محاولة أخرى لتوحيد سوريا ومصر والعراق، إلا أن الخلافات السياسية بالإضافة إلى تركة الاندماج السوري ـ المصري حولتها إلى جهد جهيض. وبعد وفاة جمال عبد الناصر في عام ١٩٧٠، وربما نتيجة الفراغ القيادي الذي خلفه، أعلنت سوريا ومصر والسودان

وليبيا في عامي ١٩٧٠ و١٩٧١ عن نيتها تكوين اتحاد. وعلى الرغم من أن السودان في عهد جعفر النميري الذي تولى الحكم في عام ١٩٦٩، انسحب من الاتحاد، فقد أقر دستور الاتحاد في استفتاء أجري في الدول الثلاث في أيلول/سبتمبر ١٩٧١. كما أن الاتحاد أعلن رسمياً في الأول من كانون الثاني/يناير ١٩٧٢ وعلق واضعوه الآمال العريضة عليه، غير أنه لم تتبعه نتائج عملية ولم تؤسس أجهزة دستورية ثابتة. وقامت سوريا والعراق بتجربة مشابهة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٨ عندما شرعت مصر في عهد السادات في تبني سياسة التوصل إلى اتفاق صلح منفصل مع إسرائيل توّج باتفاقية كامب ديفيد في أيلول/سبتمبر من السنة نفسها. وربما رداً على اتفاق الصلح بين إسرائيل ومصر صيغ ميثاق وطني للعمل المشترك يتضمن إقامة وحدة سياسية واقتصادية بين سوريا والعراق. غير أن العراق انسحب من الاتفاق في تموز/يوليو ١٩٧٩ عندما أعلن اكتشاف «مؤامرة» قال إنها استهدفت تعريض الطابع السياسي للاتحاد إلى الخطر.

غير أن شروع عدة دول عربية بعد عام ١٩٤٥ في الاشتراك في مشروعات للوحدة العربية، ولو بدرجات مختلفة من الالتزام الحقيقي، يشير إلى وجود تيار شعبي أساسي أصبح من الصعب تجاهله، فضلاً عن الاعتراف الرسمي بالصلات الوثيقة التي تتجاوز حدود الدول العربية من المغرب إلى العراق. كما أن السعي من أجل الوحدة العربية، أو على الأقل التظاهر بالاشتراك في محاولة لتحقيق توحيد عدد من الدول المتجاورة، كان يمنح شرعية سياسية للأنظمة التي تفتقر إلى الأسس الآمنة أو أنها تتعرض إلى أزمات اجتماعية واقتصادية. وهكذا، رداً على الإعلان الرسمي في الأول من شباط/فبراير ١٩٥٨ عن اندماج مصر وسوريا في الجمهورية العربية المتحدة، قدم النظامان الملكيان في الأردن والعراق مشروعهما للوحدة العربية. وفي ١٤ شباط/ فبراير ١٩٥٨، بعد ما لا يزيد على أسبوعين من تأسيس الجمهورية العربية المتحدة، جمعت مملكتا الأردن والعراق معاً على عجل لتشكيل الاتحاد العربي. وكذلك أجريت مفاوضات جادة مع العربية السعودية للانضمام إلى الاتحاد، غير أنها أخفقت في الوصول إلى نتيجة إيجابية. وتحول هذا الاتحاد إلى مسألة مخفقة وحل رسمياً عندما استولى ضباط الجيش على السلطة في العراق في ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، وألغيت الملكية.

وهناك بادرة أخرى باتجاه الوحدة العربية عدت عموماً رداً سياسياً على التوجه من أجل الوحدة العربية كانت في مدينة طنجة المغربية في نهاية نيسان/أبريل ١٩٥٨. فقد اجتمع هناك ممثلو الحزبين الحاكمين في تونس والمغرب المستقلتين حديثاً وهما الحزب الدستوري وحزب الاستقلال، فضلاً عن وفد من جبهة التحرير الوطني

الجزائرية، التي شكلت بعد ذلك بأربعة أشهر الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية[1]، ودعوا إلى إقامة دولة اتحادية تضم شمال أفريقيا العربي برمته. وعلى الرغم من أن مؤتمر طنجة عقد وسط الكفاح المتزايد ضد الفرنسيين في شمال أفريقيا، فإنه وضع هذا الكفاح ضمن إطار سياسي أوسع وصف بأنه «نابع من الإرادة الجماعية لشعوب المغرب العربي لتوحيد مصائرها». وهكذا اقترح قرار المؤتمر تشكيل «مؤسسات مشتركة» بشكل هيكل اتحادي، مع التأكيد بخاصة على ضرورة تأسيس «جمعية استشارية للمغرب العربي»[2]، غير أنها لم تحقق نتائج عملية، باستثناء مساعدة الجزائر في نيل الاستقلال. والأمر الأكثر أهمية أن رؤساء دول شمال أفريقيا (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا) وقعت في عام ١٩٧٨ اتفاقية في مراكش لتشكيل «اتحاد المغرب العربي». وعين عاهل المغرب الملك الحسن الثاني أول رئيس للاتحاد. واهتم الاتحاد الجديد بخاصة بتسهيل التعاون الاقتصادي وتأسيس مشاريع مشتركة، غير أن الخلافات استمرت بين الجزائر والمغرب بشأن الصحراء الغربية التي قسمت بين المغرب وموريتانيا بعد انسحاب القوات الاسبانية في عام ١٩٧٦ وعارضت الجزائر[3] التقسيم، فضلاً عن توترات إقليمية أخرى منعت الاتحاد لحد الآن من تنفيذ بنود الاتفاقية.

على الرغم من ذلك، فإن مجرد استمرار مناقشة مثل هذه المشروعات لتوحيد خمس دول عربية يعني استمرار مطابقة القومية العربية لمقتضى الحال كقوة يعتد بها. وقد حددت ديباجة الاتفاقية الأواصر المتينة بين شعوب المغرب العربي بأنها تستند إلى «الاشتراك في التاريخ والدين واللغة». وتمضي الديباجة فتربط تأسيس الاتحاد بالجهد الأوسع «لتحقيق الوحدة العربية الكاملة». وقد أكد أحد بنود الاتفاقية الحاجة إلى المحافظة على «القيم الروحية والخلقية المستمدة من تعاليم الإسلام السمحة» وإلى صيانة «الهوية القومية العربية» لأعضائها[4].

إن هذه التأكيدات والجهود المتواصلة منذ عام ١٩٤٥ تشير حقاً إلى استمرار القومية العربية وتبنيها كأمر يتجاوز كونها مجرد وسيلة خطابية. ويتضح ذلك جلياً

(١) المعروف أن الجزائر لم تحصل على استقلالها إلا في تموز/يوليو ١٩٦٢.

(٢) انظر النص الكامل للقرار الذي تبناه مؤتمر طنجة لدول المغرب بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٥٨، في: **Muhammad Khalil, ed., *The Arab States and the Arab League; a Documentary Record,* 2 vols. (Beirut: Khayats, [1962]), vol. 2, p. 469.**

(٣) رفضت الجزائر هذه الحركة من المغرب وموريتانيا وواصلت دعم جبهة بوليساريو التي تطالب منذ عام ١٩٧٣ بدولة مستقلة في الصحراء الغربية.

(٤) انظر النص الكامل للاتفاقية، في: يوسف قزما خوري، معد، **المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩٨٩: دراسة توثيقية**، ط ٢ جديدة وموسعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٧٥١ ـ ٧٥٣.

عندما نمحص نصوص الدساتير المختلفة للدول العربية. إن الدول الملكية والجمهورية مثل البحرين والأردن والإمارات العربية المتحدة والكويت وقطر، فضلاً عن الجزائر واليمن وليبيا ومصر وسوريا والعراق تعلن أنها «جزء من الأمة العربية» أو «الوطن العربي»(٥).

وإذا تحول المرء إلى الأحزاب السياسية في الوطن العربي واستبعد تلك الأحزاب الراديكالية التي تتبنى القومية العربية كعقيدة أساسية، يجد أن الأحزاب التقليدية ذات الطابع المحافظ ـ على نحو جلي ـ تتبنى أهدافاً تتراوح بين «التضامن العربي»، و«الوحدة العربية الكاملة»(٦).

ويمكن للمرء، في ضوء الأدلة أعلاه التي تميل إلى إظهار أن حركة القومية العربية واسعة الانتشار جداً وتعلن بحماسة على المستويين الرسمي وغير الرسمي، أن يتساءل لماذا لا يزال الوطن العربي مقسماً إلى أكثر من عشرين دولة وليس ثمة وحدة عربية مرتقبة؟ في الحقيقة أنه يمكن إعطاء أمثلة للبرهنة على التشظي التدريجي لأقطار عربية معينة ونكوص عام في المحاولات الجادة لكبح تيار الانقسامات الزاحفة في صفوف الدول العربية كافة.

كما رأينا، توّجت، الوحدة العربية على المستوى الرسمي بتأسيس جامعة الدول العربية التي عززت، في الواقع، استقلال الدول الأعضاء. وفرض هذه النتيجة عدد من العوامل والاعتبارات كان أهمها التوجه الحديث للسياسة الرسمية المصرية نحو وطن عربي أوسع عدته ذا فائدة مباشرة لمصالحها الوطنية الخاصة بها. وعندما بوشر بمشاورات عربية جادة في عام ١٩٤٣ لتشكيل ما اقترح أولاً أن يكون اتحاداً للدول العربية المستقلة أو شبه المستقلة، ظهرت أربعة مقترحات متضاربة تمثل آراء العراق وسوريا والعربية السعودية ومصر. كان العراقيون بزعامة نوري السعيد أول من عملوا من أجل مشروع الهلال الخصيب الذي قدم إلى الحكومة البريطانية للبحث فيه عام ١٩٤٣. وكان قرارهم توسيع نطاق المشاورات العربية بضم مصر يهدف إلى كسب الدعم السياسي لهذا المشروع، وبذلك يزيدون من صعوبة رفضه من قبل بريطانيا. غير أنه عندما تم الاتصال بمصر في شخص رئيس وزرائها مصطفى النحاس باشا غير المقترح العراقي وأعيد ترتيب أولوياته. لم ترض مصر بمجرد دور الوسيط ورأت فرصة سانحة لتعزيز دورها المتزايد بوصفها مركز العروبة الطبيعي، فطرحت مشروعاً

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٢ ـ ٥٥٠. يعلن دستور تونس أن البلاد «جزء من المغرب والأسرة العربية».

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٥٢ ـ ٥٩٩.

أوسع للتعاون عبر الوطن العربي برمته. وبذلك طرحت للمرة الأولى إمكانية إشراك دول شمال أفريقيا في المداولات على الرغم من حقيقة أنها كانت لا تزال تحت الحكم الاستعماري الفرنسي. كما أن مفهوم مصر للعروبة لم يتضمن اندماجات تامة لدول منفصلة، بل مجرد تحالف بين الأنظمة القائمة تحت قيادتها. وعلى الرغم من عدم السماح لأي ممثلين لشمال أفريقيا بحضور المداولات بسبب الاعتراضات الفرنسية المدعومة من بريطانيا التي انطوت أيضاً على منع ليبيا التي كانت ما تزال تحت احتلال الدول الحليفة، فإن الإشارة المصرية إلى شمال أفريقيا حولت مستقبل العروبة عن مداري سوريا الكبرى والهلال الخصيب. كانت سوريا، وفقاً لعروبتها الراديكالية وبقيادة رئيسها القومي العربي المخضرم شكري القوتلي الذي تولى منصبه حديثاً، تعارض مشروعي سوريا الكبرى والهلال الخصيب اللذين اقترحهما شرق الأردن والعراق على التوالي، وأحيت فكرة وحدة آسيا العربية، غير أنها أضافت إليها مصر، التي أصبح من الصعب تجاهلها.

وكانت العربية السعودية معارضة دون شك لكل المشروعات الصادرة على البلاطين الهاشميين في عمان وبغداد. وقد أدى تدمير ابن سعود السلطة الهاشمية في غرب شبه الجزيرة العربية في عام ١٩٢٦ إلى النظر بعين الريبة إلى المشاريع الهاشمية للوحدة العربية. وفسر مثل تلك المشاريع، سواء دعا إليها الملك عبد الله أو نوري السعيد، على أنها مجرد خطوات أولية نحو استعادة نفوذ العائلة الهاشمية والمطالبة به في شبه الجزيرة العربية نفسها، لذا كانت سياسته الإصرار على استقلال كل دولة عربية استقلالاً تاماً، وفي الوقت ذاته تحبيذ التعاون عندما تدعو الضرورة. ووجدت وجهة النظر هذه صدى لدى الوفد اللبناني لرغبته في تأكيد استقلال بلاده في علاقتها مع سوريا التي كانت ما تزال تفكر في تقليص مساحة لبنان وإعادته إلى حجمه السابق أثناء الحكم العثماني.

وكان ابن سعود، أكثر من أي حاكم عربي آخر، حريصاً دائماً على تعزيز رضا بريطانيا العظمى والولايات المتحدة والامتناع عن أي عمل يمكن تفسيره بأنه حركة عدائية نحو حلفائه الغربيين، لذا لم تكن له أي طموحات عائلية خارج مملكته وكان مستعداً، من أجل مواجهة المطالب الهاشمية، بقبول أنظمة جمهورية مثل سوريا ولبنان، والتعاون معها.

إن ما دعي بروتوكول الاسكندرية، والذي وضعت صيغته النهائية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤ تصوّر جامعة الدول العربية هيكلاً سياسياً قادراً على توجيه الأقطار العربية نحو العمل الموحد في الشؤون الخارجية والتنسيق الثقافي والتنمية الاقتصادية، غير أن التشكيل الرسمي لجامعة الدول العربية في آذار/مارس ١٩٤٥،

عقب إعفاء الملك فاروق رئيس الوزراء مصطفى النحاس باشا من منصبه مباشرة بعد تولي لجنة تحضيرية خاصة من المندوبين العرب صياغة بروتوكول الاسكندرية، ينبئ عن أمر مختلف. فقد عبر الميثاق الرسمي للجامعة، كما أقر نهائياً، عن الحد الأدنى المشترك كما تقدم به العاهل السعودي. ظهرت مصر والسعودية في تلك المرحلة كشريكين حرص كل منهما لأسباب خاصة به، على كبح الطموحات الهاشمية في الهلال الخصيب، سواء أكانت عراقية أم أردنية. كما أن الملك فاروق كان لا يزال يتوق إلى فكرة إحياء الخلافة الإسلامية برعايته أو في شخصه، وفي حالة فشل ذلك، كان النظام العربي يبدو جاهزاً للزعامة المصرية. ولما كان الملك السعودي لا يمتلك إذ ذاك الوسائل أو الميل لتبني سياسة عروبية، بل كان يعارض بشدة المشروعات الهاشمية، فقد جعل ذلك صداقته ميداناً مثالياً يستحق الرعاية. وهكذا لم تكن مفاجأة أن الأمين العام الأول لجامعة الدول العربية كان مصرياً هو عبد الرحمن عزام (ولد في عام ١٨٩٣) وكان يتمتع برضا فاروق وابن سعود معاً. وبصفته قومياً عربياً مخضرماً[٧] كسب دعم سوريا أيضاً، مما ساهم في تخفيف اعتراضات العراق على تعيينه.

وهكذا كانت هناك، وفي تلك الفترة المبكرة، دولتان عربيتان متنافستان هما مصر والعراق، تتبارى الواحدة مع الأخرى لكسب النفوذ في الوطن العربي، وتطرحان أفكاراً متناقضة بشأن أفضل السبل لتحقيق ذلك، كما تعرضان أفكاراً متناقضة لتحقيق أفضل المساعي من أجل الوحدة العربية. وقد مالت السعودية وسوريا عموماً إلى الوقوف في صف مصر وبقي هذا الحال إلى عام ١٩٥٧ عندما أخذت السياسات السعودية والمصرية بالافتراق، وكانت سوريا على وشك أن تندمج مع مصر. بحلول ذلك الوقت لم يعد للملكية وجود في مصر، وأصبح الرئيس المصري جمال عبد الناصر متقدماً على فكرة العروبية كما طرحتها طبقة كاملة من الوجهاء والعوائل الملكية وملاك الأراضي الغائبين. وفي عام ١٩٥٨ أسقطت العائلة المالكة العراقية على أيدي مجموعة من ضباط الجيش اختارت، ولو وفقاً لمجموعة مختلفة من العوامل الوطنية والدولية، أن تتبنى مسار عمل مستقلاً. كما أن زعيم الثورة العراقي الجديد عبد الكريم قاسم عزل العراق عن الوطن العربي، باستثناء اهتمامه بضم الكويت إلى بلاده.

وقد مثلت مضاعفات هزيمة الجيوش العربية السبعة في عام ١٩٤٨ أمام إسرائيل الناشئة نقطة تحول في مصائر النخب العربية الحاكمة. تلك النخب التي التقت معاً، على الرغم من منافساتها الاقليمية تحت مظلة جامعة الدول العربية، تشاطرت

---

(٧) للاطلاع على مؤهلات عزام القومية، انظر: Ralph M. Coury, *The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893-1936* (Reading, UK: Ithaca Press, 1998).

عدداً من السمات المشتركة التي لونت مواقفها وجعلتها تتمتع بالعضوية ذات الامتيازات في ناد سياسي واحد.

كانت تلك الدول كافة، باستثناء العربية السعودية واليمن، قد تبنت الديمقراطية البرلمانية شكلاً للحكم فيها. وانطوى ذلك على حياة سياسية متعددة الأحزاب وانتخابات نظامية حرة، فضلاً عن حرية الصحافة وتكوين المنظمات. وأسست الأحزاب السياسية، مثل حزب الوفد في مصر وحزب الشعب في سوريا والحزب الوطني الديمقراطي في العراق، وسيطرت عليها مجموعة من السياسيين الذين كانوا إما ملاك أراض غائبين أو محامين ذوي مصالح تجارية واسعة أو وجهاء ورثوا المكانة والسلطة والثروة بتعلم فن استغلال الجماهير الحضرية التي التفت حول زعماء الأحياء في المدن. إن حقيقة أن العربية السعودية واليمن قد تجنبتا الديمقراطية البرلمانية واختارتا نمطاً تقليدياً أكثر وأقل هشاشة لم تغير المكونات الأساسية للممارسة السياسية على نحو مهم. كانت ثقافتهما العربية والإسلامية نفسها مستندة إلى شبكة واسعة من الاتصالات المباشرة التي جعلت أفراد الأسرتين الملكيتين رؤساء بحد ذاتهم. وبدءاً بالمستوى القبلي أو القروي المحلي ومروراً بأقاليم البلاد المختلفة إلى قمة الهرم التراتبي السياسي أنتج النظام وعزز نسخته من المشروعية عن طريق مؤسساته غير النظامية المعروفة بالمجالس. وتعني المجالس في هذا الإطار قاعة اجتماع أو تجمع اجتماعي يفترض أن يحضره الحاكم أو ممثلوه المباشرون لاستقبال الرعايا والاستماع إلى أي مظالم يودون طرحها(٨).

وبهذا المعنى هيمن نظام رعاية مشترك (Patronage System)، فيه وجهاء المدن وكبار التجار وملاك الأراضي الغائبون، على الحياة السياسية في الجماعات العربية. وباستغلال الولاءات وممارسة نوع معين من الحكم حرف النظام ترتيب الطبقات الأفقي وأرغم الطبقات الوسطى الصاعدة على إعادة تكييف ولاءاتها العصرية في حياتها اليومية. ولذا أعيد بناء الصلات العائلية والمماثلات الاقليمية، فضلاً عن المظالم الإثنية والقبلية والطائفية أو أعيد تنشيطها. وفي البحث عن الدعم الانتخابي، أو الوعود بتجديد الولاءات، أصبح متوقعاً من الأسرة والمحلة والقبيلة تعزيز هياكلها وليس قمعها. وافترض أن الوظائف والقروض والحصول على التعليم والحقوق القانونية وحتى الزواج أصبحت متاحة أو تسحب بحسب قواعد الرعاية. وللتخلص من هذا العالم، فإن الأحزاب القومية العربية، ذات العدد القليل ولو أنها صاخبة في إعلان

(٨) للاطلاع على وظيفة المجالس في الإطار السعودي، انظر: Tim Niblock, «Social Structure and the Development of the Saudi Arabian Political System,» in: Tim Niblock, ed., *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (London: Croom Helm, 1981), pp. 75-105.

رسالتها، سعت إلى تجاوز نظام الرعاية، غالباً بادانة الحياة السياسية الليبرالية بوصفها نموذجاً للفساد أو التواطؤ مع الدول الأجنبية.

هذا النوع من الحياة السياسية الذي يعمل ضمن نظام اقتصادي يفتقر إلى قاعدة صناعية متينة وتهيمن عليه المنتجات الزراعية، كان عليه بدوره أن يرد على ضغوط دولية ضد ممارسيه بأشكال مختلفة من المناورات الدبلوماسية والتهديدات العسكرية وأسعار السوق المتقلبة للعالم الغربي المتقدم.

وبصرف النظر عن مصانع الغذاء والصناعات النسيجية أصبح معظم الاقتصاد المديني العربي يزداد اعتماداً على السياسات الحكومية والتوظيف في دوائر الدولة، ونادراً ما تكون هذه في المتناول أو تتيح مجالاً للإبداع. وزاد تفاقم معدل التنمية الاقتصادية بتدفق المهاجرين من الريف إلى المراكز الحضرية بحثاً عن العمل أو سعياً لتحسين ظروف المعيشة. وبحلول أوائل عقد الثلاثينيات بدأ عدد سكان معظم المدن العربية ينمو بمعدلات سريعة نتيجة مزيج من النمو الطبيعي والهجرة من الريف. وأصبحت القاهرة مثلاً التي كان عدد سكانها ٣٧٤ ألف نسمة في عام ١٨٨٢، تضم ١,٣١٢,٠٠٠ نسمة بحلول عام ١٩٣٧. وهكذا حلت محل اسطنبول، العاصمة القديمة للدولة العثمانية، بوصفها أكبر مدينة في الشرق الأوسط ومركز العالم العربي[٩]. وعاش معظم المهاجرين على حافة الفقر وأعادوا، إلى حد كبير، خلق الحياة القروية بالاستقرار في أحياء ضمت أصلاً أقارب أو جيراناً سابقين.

وفي الميدان الاجتماعي بدأت الأحياء القديمة التي شيدت حول مسجد كبير وسوق وأزقة ضيقة تتراجع أمام نوع جديد من المدن مبتعدة عن المركز ومتوسعة في اتجاهات جديدة. وأصبحت الأحياء الجديدة حديثة على غرار النماذج الأوروبية تضم شوارع منتظمة وفضاءات أرحب. واحتوت وسائل الراحة ومدارس ومستشفيات أفضل، فاختارت الطبقات الوسطى المهنية السكن هناك. واختلط مدرسو الجامعات والصيادلة والأطباء والمحامون والمهندسون مع الأوروبيين والسكان الأثرياء وشرعوا يخططون لعصر جديد من الحياة السياسية. وأضيفت إلى الأحياء الجديدة مدن الأكواخ والأحياء المتكاثرة بسرعة والتي تعج بالعمال المؤقتين والموسميين وغير مالكي الأرض، ومع استمرار مسيرة التحديث أصبحت مرتكزة إلى المدن وخلقت تشعبات اجتماعية بين المدن الكبيرة والبلدات الصغيرة والقرى.

وبرزت سريعاً الفروقات في الوظائف والمهن، وذلك على أساس التمكن من

---

(٩) Philip Mansel, *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924* (London: John Murray, 1995), p. 421.

التخصص في الجامعة والتخصص خارج البلاد وتكديس الثروة، لتصبح من سمات الحياة الحضرية. وأصبح دور المرأة بادياً للعيان حيث توسع تعليم الفتيات في المدارس الجديدة بفضل الموقف المتسامح للطبقات الوسطى المهنية. وبدأت الجمعيات النسائية بالظهور والإعلان عن مطالب اجتماعية وسياسية وغيرها. وعلى الرغم من أن المرأة بقيت محرومة من حق الاقتراع، إلا أنها أصبحت تسمع صوتها على نحو متزايد وهي تشغل الوظائف العامة كمدرسة وصحفية وممرضة وأحياناً كموظفة مدنية.

أما الفلاحون والمزارعون المتوسطون فقد دخلوا أيضاً المشهد الاجتماعي كقوة سياسية يعتد بها. واستحوذت قضايا توزيع الأراضي وتحسين أحوال الريف على اهتمام بعض الأحزاب السياسية في عقد الثلاثينيات والأربعينيات، وأصبحت الاشتراكية تناقش في أحوال كثيرة كنظام بديل من الرأسمالية. وشكلت في سوريا ومصر مثلاً جمعيات تمثل المصالح الريفية الصرف. وفي سوريا كرس حزب الشباب، بزعامة المحامي أكرم الحوراني منذ عام ١٩٣٩، معظم نشاطاته لمشكلات الفلاحين في منطقة حماة وغيرها. وقد دعا الحزب إلى برنامج راديكالي لتوزيع الأراضي ومنع الطرد من الأرض، وإلى نظام انتخابي أكثر تمثيلاً. وكثيراً ما كان أعضاء الحزب يصطدمون بملاك الأراضي ووكلائهم، ولجأوا إلى سياسة التحريض. وفي عام ١٩٥٢، وبعد أن غير الحزب اسمه إلى الحزب العربي الاشتراكي في عام ١٩٥٠، توحد مع حزب البعث العربي الحديث التأسيس. وفي مصر دعم حزب الفلاحين الاجتماعي، الذي كان أقل تطرفاً وفعالية، المصالح الريفية ورفاهة الفلاحين الاجتماعية بين عامي ١٩٣٨ و١٩٤٥. وفي عام ١٩٤٥ تبنى الحزب الاشتراكية وشرع في الدعوة إلى توزيع الأراضي كجزء من تجديد الحياة الوطنية وضمان كرامة أغلبية السكان. وفي عام ١٩٥٢ نفذ الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر أول قانون للإصلاح الزراعي في الوطن العربي.

وقد حمل الاستقلال السياسي معه مسألة الدفاع الوطني والحاجة إلى جيش كبير يمتلك أسلحة حديثة، ويكون مدرباً وفقاً للنمط الغربي. ولبيت الحاجة إلى القوة البشرية المطلوبة، ولا سيما في المراتب الأدنى، بتجنيد العناصر الريفية أو القادمين الجدد إلى المدن من الأرياف. وبمضي الزمن وبعد عام ١٩٤٨ أصبح المغزى السياسي للخلفيات الاجتماعية في الجيوش العربية واضحاً في عقدي الخمسينيات والستينيات. كما أن تحديث القوات المسلحة وحرفانيتها جعلاها ميداناً جذاباً لضم المناصرين للأحزاب القومية والراديكالية. وهكذا أصبح ينظر إلى الجيش بصفته قوة منضبطة تعمل ضمن هيكل متماسك، وجذابة اقتصادياً. وبحلول عام ١٩٤٩ كان لمصر جيش دائم من سبعين ألف رجل. وبلغ تعداد أفراد الجيش العراقي ٤٥ ألفاً، وكان تعداد الجيش السوري وهو الأحدث بين الجيوش الثلاثة يقترب سريعاً من الثلاثين ألفاً. وبعد أن أصبح الجيش عريض القاعدة ويدخله الرجال من شرائح المجتمع كافة، فقد

جاذبيته لدى عوائل الطبقة العليا التي بدأت تركز جهودها على أعمال أكثر ربحاً مثل المعاملات التجارية مع الشركات الأجنبية أو الاستثمار في قطاع التشييد والعقارات والمشاريع الصناعية. وبذلك شهد أوائل عقد الأربعينيات تحالف ضباط الجيش والمدرسين والمحامين الذين يمثلون بطرقهم الخاصة النظام والتعليم والقانون، مع قضية الفلاح معلنين أنهم صوته الحقيقي وممثلوه. وفي تلك الحقبة في الأقطار التي لم تكن لديها جيوش نتيجة الحكم أو الاستيطان الاستعماري المباشر شكلت الأحزاب السياسية لتعمل بوصفها أدوات التحرير الوطني. كان ذلك هو الحال في الجزائر التي أخفقت أحزابها السياسية في المدن في زحزحة التشبث الفرنسي، مما أدى إلى تأسيس جبهة التحرير الوطني الجزائرية وجناحها العسكري، جيش التحرير الوطني. وفضلاً عن الاشتراكية أدمجت جبهة التحرير الوطني الجزائرية القومية العربية في برنامجها وحولت الجزائر، عقب استقلالها في عام ١٩٦٢، إلى قوة اقليمية يعتد بها[١٠].

لقد انتهت الحرب في فلسطين بتأسيس إسرائيل. وأعقبت ذلك اتفاقيات الهدنة بين الدولة اليهودية وأربع دول عربية هي الأردن ولبنان وسوريا ومصر، كما أن الفلسطينيين تركوا بلا دولة خاصة بهم، وما تبقى من فلسطين إما ضمّته الأردن (القدس القديمة والضفة الغربية) أو أصبح تحت سيطرة مصر. ولم يكن اندحار الجيوش العربية التي بلغ تعداد أفرادها ٢١ ألفاً، مفاجأة، إذ واجهت قوة إسرائيلية من ٣٠ ألفاً أفضل تجهيزاً، وأشدّ تعبئة.

كما انتهت الحرب في فلسطين بخلق إسرائيل وتشريد أكثر من ٧٠٠ ألف فلسطيني، أصبح معظم هؤلاء الذين مثلوا ثلاثة أرباع سكان فلسطين العربية لاجئين في الدول العربية المجاورة يعيشون في خيام مؤقتة ويحلمون بالعودة إلى بيوتهم وبلداتهم ومدنهم وحقولهم الأصلية. وبحلول عام ١٩٥٢ ارتفع عدد اللاجئين الفلسطينيين إلى ٨٥٠ ألفاً توزعوا على الدول أو المناطق كما يلي: ٤٦٠ ألفاً في الأردن (بما فيه الضفة الغربية) و٢٠٠ ألف في قطاع غزة و١٠٤ آلاف في لبنان و٨٠ ألفاً في سوريا و٤ آلاف في العراق و١٩ ألفاً داخل إسرائيل. وعلى الرغم من أن الحكومات

---

(١٠) أنتجت المدرسة الأمريكية في نظرية التحديث وباحثون آخرون في عقدي الخمسينيات والستينيات مطبوعات كثيرة عن دور العسكريين في الحياة السياسية. انظر على سبيل المثال: *The Role of the Military in Underdeveloped Countries* (Conference), edited by John J. Johnson (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), and *The Military in the Middle East; Problems in Society and Government* (Conference), edited by Sydney Nettleton Fisher, Ohio State University, Columbus. Graduate Institute for World Affairs. [Publication]; no. 1 (Columbus: Ohio State University Press, 1963).

الأردنية والسورية واللبنانية والمصرية كانت قد وقعت اتفاقيات الهدنة مع الدولة اليهودية بين شباط/فبراير وتموز/يوليو ١٩٤٩ بقيت حالة الحرب قائمة، وتحول الصراع العربي - الإسرائيلي إلى قضية مهمة من قضايا القومية العربية. وأحدثت أصداء هزيمة سبعة جيوش عربية موجات اهتزت لها أرجاء العالم العربي والإسلامي وأصبحت المناظرات عن مستقبل الأمة العربية واقعية أكثر ومتشربة بروح الإلحاح وضرورة الشروع في العمل الفوري والخطط البعيدة المدى.

بعد عام ١٩٥٠ بدأت عوائد النفط تمارس تأثيراً متنامياً أدى في العقدين التاليين إلى ظهور العربية السعودية وبلدان الخليج كمراكز للثروة المالية مع نفوذ سياسي تمارسه في المنطقة المجاورة. وبحلول عام ١٩٥٢ انتهى اعتماد المملكة العربية السعودية على الإعانات البريطانية والأمريكية، إذ ازدادت عوائدها النفطية إلى ١٧٢ مليون دولار وواصلت الصعود ووصلت إلى ٢٢٥٧٣ مليون دولار في عام ١٩٧٤. كما أن المنطقة العربية المنتجة للنفط بدأت تفتح أبوابها أمام العمال المهاجرين وعوائلهم، وكانت النتيجة أن أصبح السكان المحليون أقلية من مجموع عدد السكان في بعض الدول مثل الكويت وقطر.

الوطن العربي هو أيضاً موطن بعض الأقليات التي لها مظالمها القومية أو الإثنية، ومع حصول المزيد من الدول العربية على استقلالها وشروعها بتنفيذ برامج التنمية الاقتصادية والثقافية والسياسية بدأت هذه الأقليات، ولا سيما الأكراد في شمال العراق والجنوبيون في السودان والبربر في الجزائر، تحدد مطالبها التي تراوحت بين الحكم الذاتي وحق استعمال اللغات المحلية. وكانت جماعات يهودية تعيش في الوطن العربي منذ قرن، وقد شغل بعض أفرادها مناصب وزارية، أو أصبحوا رجال أعمال ومصرفيين وتجاراً ناجحين[11]، غير أن نشوء الصهيونية وتأسيس إسرائيل أديا إلى هجرات جماعية أو ترحيل جماعات يهودية كاملة. وفي عام ١٩٥٠ مثلاً أجلي نحو ٤٠ ألف يهودي يمني بالطائرات من محمية عدن البريطانية إلى إسرائيل. غير أنه عشية استقلال الجزائر في عام ١٩٦٢ اختار أغلب أفراد اليهود فيها الذين كانوا قد منحوا الجنسية الفرنسية في القرن التاسع عشر الرحيل إلى فرنسا.

وخرجت الدول الاستعمارية القديمة من الحرب العالمية الثانية وقد ضعفت وأصبحت تعتمد بخاصة على رضا الولايات المتحدة في إعادة بناء صناعاتها المدمرة. ولم يؤد انتخاب حكومة عمالية بريطانية في عام ١٩٤٥، والتي خرجت بأفكار جامحة

---

(١١) ضمت العائلات اليهودية البارزة عائلة ساسون في العراق وقطاوي في مصر وأدار التجار اليهود في المغرب تجارة السلطان في القرن التاسع عشر.

عن التنمية الاقتصادية والعلاقة الجديدة مع الوطن العربي، إلى أكثر من المناقشات النظرية. ومهما كان الأمر فقد أزاحت الدولتان العظميان الجديدتان الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كلاً من بريطانيا وفرنسا من الشرق الأوسط.

كانت المصالح الأمريكية في الوطن العربي، بصرف النظر عن المدارس والكليات التبشيرية في لبنان ومصر، تتمثل بنوع خاص في الشركات النفطية في العربية السعودية المعروفة باسم ارامكو أو شركة النفط العربية ـ الأمريكية. كما أن الصراع العربي ـ الإسرائيلي وقرار بريطانيا في عام ١٩٤٧ الانسحاب من فلسطين وإحالة انتدابها إلى الأمم المتحدة في نيويورك ترك الولايات المتحدة مسؤولة على نحو رئيس عن إيجاد حل للصراع. وتزامن ذلك مع قرار الحركة الصهيونية بأن تجعل الولايات المتحدة المركز الرئيس لنشاطاتها الدبلوماسية ونشاطات جمع الأموال منذ عام ١٩٤٢. لقد ولد انتهاء الحرب العالمية وكشف الفظائع النازية في أوروبا الشرقية والوسطى موجة تعاطف مع ضحايا الهولوكوست. وفي عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ شاركت الإدارة الأمريكية في عهد الرئيس هاري ترومان بنشاط في مداولات الأمم المتحدة حول القضية الفلسطينية. وفي ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٧ صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة لصالح التقسيم ومهدت السبيل إلى تأسيس الدولة اليهودية. إن حقيقة أن خطة التقسيم والاعتراف بإسرائيل في أيار/مايو ١٩٤٨ كانا بتأييد الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي لم تشر إلى بدء حقبة التعاون بين الدولتين العظميين. ودخلت الحرب الباردة، المصطلح الذي أطلق على التنافس الأمريكي ـ السوفياتي في أرجاء العالم كافة في العقود التالية، على نحو قوي إلى المنطقة العربية في أوائل عقد الخمسينيات. واكتشف القوميون العرب، الذين كانوا مترددين في البدء في الانضمام إلى أي من المعسكرين، وأعلنوا التزامهم بسياسة الحياد الإيجابي في مرحلة لاحقة، موقفاً سوفياتياً أكثر إيجابية نحو سياساتهم الراديكالية في التغيير الاجتماعي. وهكذا طرح التنافس الأمريكي ـ السوفياتي في عقدي الخمسينيات والستينيات في الوطن العربي في شكل مجموعة من المقاربات السياسية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببرامج التنمية الاقتصادية، وتوازن القوة العسكرية بين إسرائيل والعرب، ومسألة تقرير المصير للفلسطينيين. ووجد الاستقطاب على المستوى العالمي تمفصله المحلي في انقسام الوطن العربي إلى دول تقدمية ودول رجعية، وأنظمة قومية عربية وأنظمة مساندة للغرب. وعلى الرغم من التغلب على تلك الفروق أحياناً وفرض عوامل أخرى انحيازات وتحالفات معينة مثل المواجهة مع إسرائيل، إلا أن هذا الاستقطاب بقي سمة داخلية للحياة السياسية العربية حتى نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي.

وبهذا المعنى يحدد تزايد شدة الكفاح من أجل فلسطين والآثار الاجتماعية ـ

الاقتصادية للحرب العالمية الثانية وبدء الحرب الباردة الخصائص الرئيسة لهذه المرحلة في مصير القومية العربية.

لقد اكتسبت القومية العربية في هذه المرحلة دعماً شعبياً واسعاً واستطاعت، بدرجات متفاوتة من النجاح، أن تنفذ برنامجها الراديكالي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وعلى الرغم من أن الوحدة العربية المتجسدة في الهياكل السياسية والمؤسسية بقيت هدفاً صعب التحقيق فإن شرعيتها كدافع ملح أصبحت يصعب الاعتراض عليها أو إزاحتها. وإذ اجتاز برنامج القومية العربية مرحلته الثالثة، فإنه اتخذ بعداً اشتراكياً واضحاً، فضلاً عن التأكيد على السلطة السياسية المركزية في ظل حكم الحزب الواحد. بعبارة أخرى، فإن المناقشات حول صحة أو إمكانية نجاح الحياة السياسية المتعددة الأحزاب ونظم الحكم التعددية، عادت مرة أخرى طوال عقد الخمسينيات بشكل أو بآخر، إلا أنها تلاشت في أوائل عقد الستينيات. وهكذا فإن الديمقراطية بأشكالها الليبرالية المختلفة إما قمعت أو اعتبرت من بقايا الهيمنة الاستعمارية، واحتكاراً لطبقة من الملاكين شبه الاقطاعيين والرأسماليين وكلاء المؤسسات الأجنبية.

ويرتبط العصر الذهبي للقومية العربية عموماً بهذه المرحلة الاجتماعية. ويعدها بعض الباحثين ذروة وصلت إلى أقصى شدتها وكان لا بد من أن تتمثل في صيغة أكثر اعتدالاً[١٢]، في حين فسر آخرون مرحلتها اللاحقة بأنها نهاية العروبة في كل ما تنطوي عليه[١٣]. وكما هو حال في مثل هذه التسميات التي تطلق على الحركات والشخصيات بعد اختفائها، تتمازج الأساطير مع الواقع، مانحة لإطار تاريخي محدد مفهوماً مجرداً من الصحة المريبة. مع ذلك وبحلول أوائل عقد السبعينيات كانت قوى سياسية واجتماعية جديدة في الوطن العربي تؤذن بانتهاء عصر وبدء مجموعة جديدة من المبادئ العقائدية والاتجاهات الاقتصادية. وما دامت هذه القوى تواصل التقدم إلى الأمام، يبدو أن المكان النهائي الذي تقصده متردد بعض الشيء في الكشف عن محيطه الدقيق. وهكذا من السابق لأوانه في هذه المرحلة تقديم إجابة محددة عن شكل المستقبل.

ومهما يكن الأمر، فإن العروبة في عصرها الذهبي أكدت أنها حركة ظافرة

---

(١٢) انظر مثلاً: Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 1994), chap. 24.

(١٣) عبر عن هذا الرأي بقوة في المقالتين التاليتين: Fouad Ajami: «The End of Pan-Arabism,» *Foreign Affairs*, vol. 57, no. 2 (Winter 1978-1979), pp. 355-373, and «The End of Arab Nationalism,» *New Republic* (August 1991).

بزت العقائد الأخرى في أرجاء الوطن العربي. وكانت تلك هي الحال بين عام ١٩٥٥ وعام ١٩٧٠، إذ امتد نفوذ الرئيس المصري جمال عبد الناصر في الوطن العربي بسبب سياساته ومبادراته ونشاطاته وخطاباته. وفضلاً عن الناصرية كانت العروبة في تلك المرحلة ممثلة بتنظيمين أساسيين هما حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب. وتعود أصول هذه الحركات جميعاً إلى عقد الأربعينيات عندما اعتبر جيل جديد من الناشطين العرب الجيش والحزب العقائدي المحكم النسيج أداتين مثاليتين للتغيير الثوري.

الناصرية

على الرغم من أن التسمية السياسية «الناصرية» لم تطلق في البداية على حركة الضباط الأحرار المصريين الذين تولوا السلطة في عام ١٩٥٢، فإن حقيقة أن جمال عبد الناصر أسس ما أصبح يعرف بالثورة ونظمها وقادها، جعلت هذه التسمية حتمية. كانت الناصرية، كما أكد مؤسسها مراراً، عقيدة براغماتية كانت تستجيب للتطورات السياسية والاقتصادية لدى حدوثها. وتكيفت العقيدة وفقاً لذلك.

وبناء على ذلك، فإن تشكيل الحركة المبكر، كمجموعة ضباط عسكريين منظمين في خلايا منفصلة يرتبط كل منها بلجنة تنفيذية برئاسة جمال عبد الناصر، كان مسألة مصرية بالدرجة الأولى ليس لها أي بعد عروبي. لقد كانت مصر في النصف الثاني من عقد الأربعينيات ما تزال تخضع لحكم الملك فاروق، الذي أصبح، خلافاً لشعبيته المبكرة، يعد غير كفوء وتحيط به حاشية فاسدة. كان إذلاله في شباط/فبراير ١٩٤٢ على يد السفير البريطاني مايلز لامبسن ما يزال ماثلاً في أذهان مصريين كثيرين. وبعد أن أعاد البريطانيون احتلال العراق في أيار/مايو ١٩٤١ لسحق ما اعتبروه حكومة قومية موالية للمحور في بغداد أرادوا إفشال تطور مشابه في مصر. لقد ارتابوا في أن لملك مصر مثل تلك الميول في وقت كان القائد الألماني أدوين رومل يهدد بالزحف نحو الاسكندرية من الصحراء الغربية، فقرر السفير البريطاني التصرف. وكانت القاهرة في ذلك الوقت مقر مركز تموين الشرق الأوسط وعاصمة أكثر البلدان العربية تقدماً. أحاط لامبسن قصر فاروق بالدبابات والجنود، وقدم للملك انذاراً واضحاً خيره بين التنازل عن العرش أو تشكيل حكومة متعاطفة مع قضية الحلفاء. ولأن فاروق قبل الاختيار الثاني فقد اضطر إلى تعيين زعيم حزب الوفد ذي الشعبية الواسعة رئيساً للوزراء. إن تخاذل الملك والظروف المحيطة بتعيين النحاس باشا رئيساً للوزراء والتدخل المباشر للسفير البريطاني في الشؤون الداخلية لدولة مستقلة، شوّه صورة النظام السياسي المصري برمته. كما أن الحياة السياسية، منذ حصولها على شبه استقلال في عام ١٩٢٢، وعلى الرغم من معاهدة عام ١٩٣٦ التي منحت مصر

الاستقلال، بقيت خاضعة للصراع بين الملك والوفد والبريطانيين.

كان جمال عبد الناصر قد تخرج لتوه في الكلية الحربية، ورقي إلى رتبة ملازم أول بعدما خدم مع ضباط مصريين آخرين في السودان. في تلك الفترة بدأ قادة مصر اللاحقون واصدقاؤهم المقربون وزملاؤهم الضباط بالإعداد لتولي السلطة، باستثناء ضباط قليلين كانوا جميعاً من الطبقة الوسطى الأدنى أو من ذوي الأصل الريفي. وكان جمال عبد الناصر قد فكر في أيام الدراسة بالانضمام إلى بعض المنظمات السياسية الراديكالية مثل حزب مصر الفتاة أو الاخوان المسلمين أو منظمة شباب الوفد، فانضم إلى حزب مصر الفتاة فترة وجيزة. وشارك في أيام دراسته في الاسكندرية ثم في القاهرة مشاركة فعّالة في المظاهرات الطلابية واعتقل لفترة قصيرة. وبحلول عام ١٩٣٥ كانت معظم الأحزاب السياسية المصرية قد شكلت منظمات شبابية شبه عسكرية بالتوازي مع مثيلات لها في سوريا والعراق، غير أنها كانت أضعف من أن تحدث تغييراً راديكالياً. وقد سهّل قبول عبد الناصر في الكلية الحربية قرار الحكومة الوفدية بقبول الضباط من خارج الدائرة الضيقة من العوائل مالكة الأراضي. وفي الكلية الحربية، قبل فترة قصيرة من نشوب الحرب العالمية الثانية، أقام عبد الناصر صلات وثيقة مع بعض الضباط الشباب الذين سوف يلغون الملكية ويحولون مصر إلى جمهورية فيما بعد.

غير أنه باستثناء رغبة قوية في تحرير مصر من النفوذ البريطاني وتنحية الملك لم يكن الضباط الأحرار قد طوروا بعد أي برنامج سياسي واضح. لقد جعلتهم مشاركتهم في حرب فلسطين أكثر إدراكاً لضرورة إحداث التغيير السياسي كمجموعة من الإصلاحات المترابطة، كما أنها وسعت نظرتهم باتجاه الوطن العربي. وكان يشاطر في هذه النظرة معظم القوميين العرب المصريين الذين ربطوا خياراتهم السياسية المفضلة بحساب عملي وليس بالتزام عقائدي. وكما رأينا فقد بدأ هذا النمط من العروبة يتطور في مصر في منتصف عقد العشرينيات، وفي عقد الثلاثينيات وبحلول عام ١٩٤٥ ترسخ في الأوساط السياسية بوصفه عنصراً إضافياً - ولكنه ليس مهيمناً. بهذا المعنى، خلافاً لسوريا والعراق اللذين انجبا أحزاباً سياسية تدعو إلى العقيدة القومية الواضحة[١٤]، تطورت الولاءات القومية المصرية بسرعة مختلفة وفي ظل ظروف قطرية قوية. ولذا فإن النخبة المصرية نادراً ما ناقشت العروبة على نحو نظري دقيق، كما فعل الحصري أو عفلق مثلاً. لقد صيغت مناصرتهم السياسية في حجج منفعية وبراغماتية مستندة إلى اعتبارات استراتيجية وفوائد اقتصادية ورغبة في الاتحاد في عالم

---

(١٤) أسس محمد كبة حزب الاستقلال في العراق عام ١٩٤٦ كمنظمة قومية عربية. وبقي الحزب القومي العربي الرئيس في العراق إلى أن حل محله حزب البعث في أواخر عقد الخمسينيات.

تهيمن عليه الكتل المتخطية للقومية.

وهكذا، عندما استولى الضباط الأحرار أخيراً على الحكم في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ أملت قراراتهم وإجراءاتهم في الأغلب متطلبات وضعهم المباشر. فغيّرت اللجنة التنفيذية التي نفذت الانقلاب إلى مجلس قيادة الثورة وجعلت على رأسها ضابطاً من غير الضباط الأحرار هو اللواء محمد نجيب الذي ولد في عام ١٩٠١ وكان ضابطاً ذا مرتبة عالية في الجيش انتخب في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢ كشخصية في الواجهة يضيف منصبه ودماثة خلقه رصيداً إلى مجموعة غير معروفة من صغار الضباط. غير أنه بوصفه من خارج مجموعة الضباط الأحرار فإن استقالته في ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ كانت متوقعة. فتولى جمال عبد الناصر منصب نائب رئيس الوزراء ثم منصب رئيس الوزراء. لم تلغ الملكية إلى حزيران/ يونيو ١٩٥٣ وفي سياسات عبد الناصر المحكمة لإبعاد محمد نجيب، فهو لم يتسنم رئاسة الجمهورية الجديدة رسمياً حتى حزيران/ يونيو ١٩٥٦ قبل فترة قصيرة من تأميم قناة السويس. وفي الوقت نفسه، فإن الأحزاب السياسية كافة، بما فيها حركة الإخوان المسلمين التي كانت قد أيدت الثورة، ثم انقلبت عليها بسبب برنامجها الاجتماعي الراديكالي، حلت وصودرت ممتلكاتها. وفي نهاية ما عرف بالمرحلة الانتقالية، التي انتهت في حزيران/ يونيو ١٩٥٦، ألغيت الأحكام العرفية وحلت حكومة مدنية محل مجلس قيادة الثورة.

وأعلن دستور عام ١٩٥٦ «أن الشعب المصري جزء من الأمة» وأن مصر «دولة عربية». وأكد المبدأ نفسه دستور عام ١٩٧١ الذي أقر في استفتاء أجري بعد عام واحد من وفاة جمال عبد الناصر.

وقد سبق أحد أهم إجراءات الثورة هذه الخطوات كافة، ففي خلال شهرين من تولي السلطة أعلنت الحكومة في ٩ أيلول/ سبتمبر قانون الإصلاح الزراعي الذي حدد ملكية الأرض بثلاثمائة فدان للعائلة الواحدة، يزرعون وترك الباب مفتوحاً لنزع ملكية ما زاد على ذلك، ليعادة توزيعه. وقد حصل ١٢٠ ألفاً من الفلاحين الذين كانوا يزرعون الأرض لمصلحة المالك مقابل جزء من المحصول، والعوائل الفلاحية التي لا تملك أرضاً، على حصص من زهاء نصف مليون فدان استرجعتها الحكومة وتولت توزيعها. ولم يؤثر هذا الإجراء إلا في جزء بسيط بلغ نصفاً بالمئة من مالكي الأرض غير أنهم كانوا يمتلكون ٣٤,٢ بالمئة من الأراضي المزروعة. كما أن الإجراء لم يحل مشكلة عدم امتلاك الأراضي التي اتسعت على الرغم من إجراء تخفيضات أخرى في الحد الأعلى للملكية في عام ١٩٦١ وعام ١٩٦٥. والأمر أكثر أهمية أن الإصلاح الزراعي انتزع القوة السياسية من طبقة كاملة من مالكي الأرض الذين كانوا يهيمنون

على الريف وعلى العملية الانتخابية قبل الاستقلال بزمن طويل. وربما من المفيد أن نضيف أن الإصلاح الزراعي لم يكن جزءاً من برنامج اشتراكي أو تعبيراً عن التزام عقائدي بالاشتراكية. ففي اليابان مثلاً، وبعد فترة قصيرة من هزيمتها في الحرب العالمية الثانية واحتلال القوات الأمريكية ذلك البلد، كان الجنرال ماك آرثر(١٥) هو الذي نفذ عملية إعادة توزيع واسعة للأراضي التي كان يمتلكها الإقطاعيون الغائبون.

في كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ أعلن مجلس قيادة الثورة مجموعة من ستة مبادئ رأى أنها المبادئ العامة لبرنامجه السياسي، وهي (١) تصفية الاستعمار، (٢) إلغاء الإقطاع، (٣) إنهاء الاحتكارات وهيمنة رأس المال على الحكم، (٤) بناء جيش قوي، (٥) تحقيق العدالة الاجتماعية، و(٦) تأسيس حياة ديمقراطية سليمة.

وهكذا، خلال بضعة شهور من إعلان قانون الإصلاح الزراعي الذي شرع في الأيام الأولى من الثورة في إلغاء الاقطاع وتحطيم السيطرة السياسية لمالكي الأراضي الغائبين على الريف، حول عبد الناصر اهتمامه إلى تسوية علاقات مصر ببريطانيا. وقد تضمن ذلك تسوية وضع السودان والقاعدة العسكرية البريطانية في منطقة قناة السويس.

وعلى النقيض من سياسيي العهد السابق الذين أصروا على الربط بين مسألتي السودان وقاعدة السويس فضل عبد الناصر معالجة كل مسألة على حدة. لقد كانت الملكية والأحزاب السياسية في الماضي تدعو إلى وحدة وادي النيل في مملكة واحدة تحت التاج المصري. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ اتفق مجلس قيادة الثورة وزعماء الأحزاب السياسية السودانية على مبدأ منح السودان حق تقرير المصير. ثم اتفقت مصر وبريطانيا على تنفيذ المبدأ نفسه في تحديد مستقبل السودان. وكان هذا يعني أن الشعب السوداني يستطيع بعد انسحاب بريطانيا من بلاده الاختيار بين الاستقلال التام أو الانضمام إلى مصر لتكوين اتحاد وادي النيل. واختار السودانيون الاستقلال الذي دشن رسمياً في الأول من كانون الثاني/يناير ١٩٥٦. وكان إجلاء ثمانين ألف جندي بريطاني من قناة السويس أصعب تحقيقاً بسبب إصرار بريطانيا على الاحتفاظ بصلاتها الدفاعية بمصر. وبسبب ذلك تخللت المفاوضات مع بريطانيا هجمات فدائية ضد منشآت بريطانيا وجنودها. وفي حين كان جمال عبد الناصر مستعداً لبحث التعاون الأنغلو ـ المصري في السنوات القادمة، فإنه تمسك بمطالبته بالجلاء التام. في ذلك الوقت كان رئيس وزراء بريطانيا ونستون تشرتشل بطلها في زمن الحرب وكانت ما تزال تراوده مطامح ذات أبعاد استعمارية. ولتحقيق ذلك الغرض سعى للحصول على

---

(١٥) R. P. Dore, *Land Reform in Japan* (New York: Schocken Books, 1985), pp. 132-137.

دعم الرئيس الأمريكي دوايت ايزنهاور. غير أن الإدارة الأمريكية لم تبد حماسة كبيرة لوجود عسكري بريطاني في مصر أصبح الدفاع عنه متعذراً. واستمرت المفاوضات إلى تموز/يوليو ١٩٥٤ عندما تم التوصل أخيراً إلى اتفاق على أن تكمل القوات البريطانية المرابطة في منطقة القناة انسحابها خلال عشرين شهراً، في حين تتولى مصر السيطرة على منشئاتها ويستعان بالفنيين البريطانيين لضمان إدامتها. وتقرر أن تبقى الاتفاقية نافذة سبعة أعوام تلتزم مصر خلالها بالسماح لبريطانيا بإعادة تنشيط القاعدة دفاعاً عن مصر أو تركيا ضد دولة معتدية. غير أن حالة العدوان الإسرائيلي استثنيت من أحكام الاتفاقية. وأعلنت مصر التزامها بميثاق القسطنطينية الذي ضمن حرية الملاحة عبر قناة السويس. وعلى الرغم من أن الاتفاقية أثارت انتقاداً شديداً في الأوساط السياسية، ولا سيما من قبل الإخوان المسلمين، فإن عبد الناصر أصر على موقفه وانتقل إلى المرحلة الثانية في برنامجه السياسي. كانت تلك أحدى أصعب مشكلاته، وأدت في النهاية إلى نتائج بعيدة المدى في تحالفات مصر الاقليمية والدولية.

وتزامن جهد عبد الناصر لبناء جيش قوي مع تصاعد الحرب الباردة والمحاولات الغربية لاحتواء الشيوعية. استجاب رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد بخاصة إلى تلك العروض ورتب اجتماعاً مع عبد الناصر في ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٥٤ لإقناعه بأنها معقولة ومفيدة في حماية الوطن العربي. ورد عبد الناصر على الاقتراح العراقي بطرح سياسة بديلة تستند إلى معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي التي وقعتها الدول الأعضاء في الجامعة العربية في ١٣ نيسان/أبريل ١٩٥٠. وبعبارة أخرى رغبت مصر في الانضمام إلى الدول العربية الأخرى في حلف أمني جماعي قادر على تعزيز اتباع سياسة خارجية مستقلة. وعلى الرغم من ذلك، مضى العراق في خططه وربط نفسه بمعاهدة دفاعية جديدة أطلق عليها حلف بغداد وقعت في عام ١٩٥٥، وضمت معاً إيران وباكستان وتركيا والعراق بقيادة بريطانيا وبدعم الولايات المتحدة الضمني.

استاءت بريطانيا والولايات المتحدة من رفض عبد الناصر الانضمام إلى حلف بغداد، ومن حملته الدبلوماسية والدعائية ضد ما ينطوي عليه الحلف ضد الوطن العربي عموماً[١٦]. كما حدثت مناوشات متفرقة على الحدود المصرية ـ الإسرائيلية شمالاً، إذ كانت مصر تسيطر على قطاع غزة الفلسطيني. وفي شباط/فبراير ١٩٥٥ هاجمت قوة إسرائيلية معسكراً مصرياً في القطاع وقتل ثمانية وثلاثون جندياً ومدنياً. وأصبح تصميم عبد الناصر على إعادة بناء القوات المصرية المسلحة وتزويدها بأسلحة حديثة

(١٦) كانت الإذاعة قد أصبحت في ذلك الوقت أداة فعالة في الدعاية استخدمها عبد الناصر بتأسيسه صوت العرب لبث رسالته إلى الوطن العربي عموماً. وقد بدأت إذاعة صوت العرب البث في عام ١٩٥٣.

نتيجة لذلك أكثر الحاحاً. وفي ذلك الوقت كانت فرنسا المصدر الرئيس لاسرائيل بالنسبة إلى الأسلحة ومنها الدبابات والطائرات المقاتلة ونظم الرادار والمدافع. وقد رفضت مراراً مساعي عبد الناصر لدى البريطانيين والأمريكيين لشراء الأسلحة، ولذا قرر الحصول عليها من مصادر أخرى. وخلال حضوره مؤتمر باندونغ في نيسان/أبريل ١٩٥٥[١٧] التقى رئيس الوزراء الصيني شو إن لاي الذي انصت باهتمام إلى مظالم عبد الناصر ضد الدول الغربية، ووعد أن ينقل إلى موسكو حاجة مصر إلى أسلحة حديثة. وهكذا بدأت فكرة صفقة الأسلحة التشيكية التي وقعت بين الاتحاد السوفياتي ومصر في أيلول/سبتمبر ١٩٥٥.

أدت صفقة الأسلحة التشيكية التي تفاوضت بشأنها مصر مع الاتحاد السوفياتي، والتي سلمت عن طريق براغ، وهذا ما منحها اسمها، إلى دق إسفين آخر في العلاقات بين الضباط الأحرار والغرب. وأدى ما انطوت عليه، ونشوب الكفاح المسلح في الجزائر في عام ١٩٥٤ ودعم عبد الناصر المكشوف لقضية الجزائر العادلة، إلى تعزيز علاقات فرنسا الودية مع إسرائيل وإلى توسيع شقة الخلاف بين القاهرة وباريس. وسرعان ما نشأ صدع آخر بين مصر من جهة، وبريطانيا والولايات المتحدة من الجهة الأخرى.

منذ عام ١٩٥٣ كان الضباط الأحرار يحاولون ترتيب الحصول على قرض من البنك الدولي لمساعدة مصر في تحمل كلفة إنشاء سد ضخم في مصر العليا للسيطرة على مياه نهر النيل وتوسيع رقعة الأراضي المزروعة. وقد رحبت بريطانيا والولايات المتحدة في البداية بما أصبح يسمى السد العالي باعتباره مشروعاً اقتصادياً سليماً. وكانتا قد عرضتا، في حوالى نهاية عام ١٩٥٥، دعم طلب مصر الحصول على قرض بمبلغ مائتي مليون دولار من البنك الدولي. وكان يفترض أن بناء السد يستغرق عشر سنوات ويكلف ١٣٠٠ مليون دولار. وفي الوقت نفسه كان الاتحاد السوفياتي قد أعلن استعداده لتقديم مساعدة مالية وتقنية إلى مصر لبناء السد العالي. وهكذا اشترط الغرب تقديم المنح والقروض إلى مصر برفض قبولها المساعدة السوفياتية للمشروع نفسه. كما أن البنك الدولي، توافقاً مع قواعده وإجراءاته، رغب في أن تطبق مصر سياسات مالية صارمة لكبح التضخم وتقليص الإنفاق الحكومي. ومع استمرار المفاوضات، كانت بريطانيا تسعى لإقناع الأردن بأن يصبح الدولة العربية الثانية التي تنضم إلى حلف بغداد. وقد تناقضت تلك الخطوة مع تأكيدات بريطانيا الامتناع عن الضغط على الدول العربية في ذلك الاتجاه. ورد عبد الناصر بإطلاق حملة دعاية صممت لتخويف حسين ملك الأردن وتقويض شرعية الحلف. واندلعت الاضرابات

(١٧) كان مؤتمر باندونغ أول تجمع لدول عدم الانحياز في آسيا وأفريقيا.

وسارت المظاهرات في العاصمة الأردنية، مما أدى إلى سقوط الحكومة، وفي آذار/ مارس ١٩٥٦ طرد الملك حسين الجنرال غلوب، القائد البريطاني للجيش العربي (الأردني). وعدّ انتوني ايدن الذي أصبح رئيس وزراء بريطانيا، عبد الناصر مسؤولاً عن القرار الأردني، بحيث اعتبرت المصالح البريطانية كافة في الشرق الأوسط في خطر ولا بد من حمايتها من خطر القومية العربية المتعاظم. ومما فاقم الأمور أن عبد الناصر أعلن الاعتراف الدبلوماسي بالصين الشيوعية بعد شهرين من طرد غلوب، وهي حركة أدت إلى تنفير الإدارة الأمريكية بسبب رفض الصين الاعتراف بفورموزا (تايوان لاحقاً) تحت حكم تشان كاي شيك. وفي ١٧ تموز/يوليو ١٩٥٦ أعلنت الولايات المتحدة سحب عرضها لتمويل بناء السد العالي بحجة عدم قدرة مصر على تحمل أعباء مثل هذا المشروع الضخم. وأعقبتها بريطانيا بادعاء مماثل.

في ٢٦ تموز/يوليو ١٩٥٦، في ذكرى الثورة، أعلن جمال عبد الناصر في نهاية خطاب طويل تأميم شركة قناة السويس. كان للشركة التي خضعت إلى حد كبير للسيطرة الأنغلو ـ فرنسية المزدوجة، امتياز ينتهي في عام ١٩٦٨. وكانت القناة منذ بنائها وافتتاحها في عام ١٨٦٩ قد اكتسبت أهمية استراتيجية واقتصادية كبيرة للدول البحرية في أوروبا. وفي عام ١٨٧٥ قرر الخديوي المصري اسماعيل تخفيف أعباء ديونه المتراكمة ببيع حصصه في الشركة (١٧٦,٦٠٢ سهم من مجموع ٤٠٠,٠٠٠ سهم). وقد اشتراها رئيس الوزراء البريطاني دزرائيلي مقابل أربعة ملايين جنيه استرليني بقرض من آل روتشيلد. وفي عام ١٩١٠ اقترحت الشركة تمديد الامتياز إلى أكثر من السنوات التسع والتسعين الأصلية، غير أن الزعماء السياسيين والرأي العام في مصر أبطلوا الاقتراح. وكان عبد الناصر قد قرر في السنوات الأولى للثورة عدم تمديد الامتياز بعد انتهائه وبذلك يستعيد سيطرة مصر على الشركة. وعلى الرغم من أنه كان مهتماً بزيادة حصة مصر من الأرباح الإجمالية، فإنه استبعد فكرة التأميم وفضل المضي في الضغط للحصول على حصة أكبر من عوائد الشركة، وأرغمه القرار الأنغلو ـ الأمريكي المفاجئ بسحب عرض تمويل السد العالي على إعادة النظر في موقفه.

لقد تناول عبد الناصر في خطابه المذكور أعلاه بالتفصيل المظالم العربية ضد إسرائيل والغرب. وبرر عمله المفاجئ بالربط بين استعمال عوائد القناة السنوية وبناء السد العالي[١٨]. ومضى يدافع عن الاستقلال الاقتصادي كشرط أساسي للاستقلال السياسي. والأمر أكثر الأهمية في سياق خطابه أنه رحب بالقرار الجديد للبرلمان

(١٨) كانت إيرادات القناة السنوية قد بلغت زهاء مائة مليون دولار بينما كانت مصر تحصل على ثلاثة ملايين دولار.

السوري بتوحيد مصر وسوريا في دولة واحدة(١٩).

لم تشكك بريطانيا وفرنسا في شرعية أو صحة القرار المصري بتأميم شركة قناة السويس. ولم تتمكنا من اتهام عبد الناصر بمصادرة ممتلكات دولية(٢٠). وبدلاً من ذلك ركز موقفهما على عدم قدرة الحكومة المصرية على تشغيل القناة بمفردها، أو على نحو جدير بالثقة لضمان التشغيل المتقن لهذا الممر الدولي الحيوي. ووسط سلسلة اجتماعات دبلوماسية ومؤتمرات عقدت لإجبار مصر على إلغاء قرارها وقبول تولي «سلطة دولية» تشغيل القناة، بدأت بريطانيا وفرنسا وإسرائيل سلسلة اجتماعات سرية لإعداد عملية عسكرية ضد مصر. وفي حين أن الولايات المتحدة لم تكن راغبة في مساعدة مصر اقتصادياً، إلا أنها عارضت حقاً تبني حل عسكري.

لإزالة الشكوك بوجود تواطؤ بين التحالف الانغلو ـ فرنسي وإسرائيل اتفق على مخطط عمليات عسكرية متطور، إلا أنه مليء بالعيوب، وذلك في ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦. فقد اتفق على أن تأخذ إسرائيل زمام المبادرة بشن هجوم في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر عبر شبه جزيرة سيناء يكون هدفه النهائي الوصول إلى قناة السويس، وتقوم بريطانيا وفرنسا عقب الهجوم الإسرائيلي بتوجيه إنذار إلى كل من مصر وإسرائيل بوجوب قبول الالتزام بوقف إطلاق النار وسحب قواتهما إلى مسافة عشرة أميال من ضفتي القناة. ثم تبدأ القوات البريطانية والفرنسية احتلال منطقة قناة السويس لفرض وقف إطلاق النار وحفظ السلام. وعندما تعلن إسرائيل استعدادها لقبول تلك الشروط وتتحداها مصر، كما كان متوقعاً، ينفذ الغزو الأنغلو ـ فرنسي. كما تقرر أن تسبق الغزو حملة جوية مكثفة تقوم بها قاذفات القنابل البريطانية لتدمير القوة الجوية المصرية أو تعطيلها، وكذلك اتصالاتها ومنشآتها العسكرية. وبعد ضمان التفوق الجوي تتولى قوة مشتركة أنغلو ـ فرنسية عملية الانزال في منطقة القناة. ووفقاً لرواية وزير بريطاني، استقال لاحقاً احتجاجاً على المخطط، خطط لتنفيذ هجوم آخر لاحتلال القاهرة أملاً في ضمان إسقاط جمال عبد الناصر(٢١).

---

(١٩) انظر نص الخطاب، في: جمال عبد الناصر، **المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر**، وقفية جمال عبد الناصر الثقافية، ٣ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٦٦)، ج ٢: **١٩٥٥ ـ ١٩٥٧، سنوات التحرر العربي**، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٧. انظر أيضاً الإشارة إلى سوريا (ص ٣٦٥)، وانظر النص الإنكليزي، في: Khalil, ed., *The Arab States and the Arab League; a Documentary Record*, vol. 1, pp. 742-771.

(٢٠) تنص المادة الأولى من مرسوم التأميم المصري على ما يلي: «يُعوض المساهمون وحملة حصص التأسيس عما يملكونه من أسهم وحصص بقيمتها...».

(٢١) انظر: Anthony Nutting, *Nasser* (London: Constable, 1972), p. 164.

نفذت المرحلة الأولى من العملية العسكرية المتفق عليها كما كان مخططاً ووجه انذار أنغلو ـ فرنسي. دمر معظم القوة الجوية المصرية ورد عبد الناصر بالتحضير لحرب عصابات وأمر بإغلاق قناة السويس بإغراق سفن سدت الممر. وقد اندلعت الاحتجاجات وأعمال الشغب والمظاهرات في أنحاء الوطن العربي كافة. وقطعت دول عربية العلاقات الدبلوماسية مع فرنسا أو بريطانيا. والأمر الأكثر أهمية أن زعماء كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي أعلنوا سخطهم وأمروا بوقف الأعمال الحربية فوراً وانسحاب القوات الإسرائيلية. غير أن قوة أنغلو ـ فرنسية احتلت بورسعيد في منطقة القناة. وهدد الاتحاد السوفياتي «المعتدين» بهجوم صاروخي نووي وعرض إرسال متطوعين لصد غزو تقوم به الدول الاستعمارية القديمة. وهكذا بعد سقوط بورسعيد مباشرة قررت الحكومة البريطانية الامتثال إلى قرار الأمم المتحدة بوقف إطلاق النار. وبحلول نهاية كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٦ رحلت القوات الأنغلو ـ فرنسية، في حين لم يتم الانسحاب الإسرائيلي من سيناء وقطاع غزة حتى ٦ آذار/ مارس ١٩٥٧. وأعيد فتح قناة السويس في ٢٩ آذار/مارس تحت السيطرة والإدارة الكاملة للحكومة المصرية. وسرعان ما حل محل توافق الموقفين الأمريكي والسوفياتي نحو «العدوان الثلاثي»، كما عرف في الوطن العربي، خطاب الحرب الباردة ومتطلباتها السياسية. ووصل الاستعمار الفرنسي إلى أقصى جزره وسرعان ما ازداد انحطاطاً، بينما أخذ نفوذ الامبراطورية البريطانية ينحسر بسرعة.

من ناحية أخرى، برز جمال عبد الناصر بوصفه الزعيم الذي لا ينازع للوطن العربي، وسما مركزه في مصر فوق زملائه كافة، ولا سيما أن بعضهم قد بدت عليه علامات الهلع والاضطراب أثناء الغزو. وحولت زعامة عبد الناصر لحركة القومية العربية قاعدته المصرية إلى «الدولة النواة» التي كان متوقعاً أن تحقق الوحدة والتقدم الاجتماعي وتمثل آمال «الأمة» ككل. وبذلك فصل عبد الناصر قائد «الثورة العربية» عن نظامه السياسي المباشر، بحيث حظيت سمعته ومنزلته الشعبية بترحاب شعبي واسع طغى على الولاءات المحلية أو الاقليمية الأخرى. وبهذا المعنى، فسرت النظم العربية المحافظة تأثير قيادته الساحرة للجماهير بأنها تحد مباشر لشرعيتها وبقائها. وبتجاوز القنوات العادية للاتصال والدبلوماسية، تطورت هذه الرابطة المباشرة والمتنامية بما عرف بـ «الجماهير العربية» إلى إعجاب شخصي للغاية مشحون بمعان إضافية، كما أنها كانت محفوفة بالمخاطر التي تتضمنها مثل هذه المعادلة للجاذبية الشعبية.

حول عبد الناصر اهتمامه مرة أخرى إلى إعادة بناء الاقتصاد المصري وأدخل بعض الإجراءات الهادفة إلى «تمصير» المصارف وشركات التأمين من ناحية، وتشجيع الإنتاج الصناعي من الناحية الأخرى. وصدرت عدة مراسيم لرفع مستوى المعيشة وتأسيس بعض المؤسسات التي عهد إليها تنفيذ خطة للتنمية الاقتصادية. وقد شهدت

الفترة بين عام ١٩٥٧ وعام ١٩٦٠ اتخاذ تلك الإجراءات والخطوات وتوافقت مع مبدأ جمال عبد الناصر بتشغيل «اقتصاد رأسمالي موجه» أو ما اعتبر بعدئذ «رأسمالية موجهة»[٢٢]. وأسست جمعيات زراعية جديدة في المناطق الريفية بهدف تنسيق طرق الزراعة بين الفلاحين وتحسينها. وكان يؤمل أنه بتوسيع تسهيلات الائتمان الرخيصة والمرافق التعليمية والصحية تزداد الإنتاجية، ويكبح تيار الهجرة إلى المراكز الحضرية.

الاتجاهات السياسية

مثلت النخبة السياسية المصرية التي عززت قبضتها على السلطة في مسيرة الثورة، إلى حد كبير، شريحة بيروقراطية بلا تماسك عقائدي عموماً، بل على العكس، كان ثمة تسامح بظهور ظلال مختلفة من الآراء والاتجاهات السياسية المختلفة وتنافسها فيما بينها. غير أن الشبكات المختلفة من النشاط السياسي العاملة تحت قامة عبد الناصر العملاقة كانت تدور في عالم خاص بها! ولهذا السبب تطور ببطء تصور، في مصر وفي الوطن العربي، بأن القائد والنظام السياسي الذي يتزعمه هما كيانان منفصلان: أحدهما فاتن للجماهير ومضحٍ بالنفس والثاني يتصف بالبطء وقابل للفساد. هذا التفرع الثنائي الذي عبر عن نفسه في لحظات الأزمات الوطنية مثل الهزيمة العسكرية في عام ١٩٦٧ أمام القوات المسلحة الإسرائيلية استمر يحمي عبد الناصر ضد الخصوم والنكسات.

التنظيمات الجماهيرية الثلاثة التي أسسها عبد الناصر بين عام ١٩٥٤ وعام ١٩٦١ (هيئة التحرير (١٩٥٤ ـ ١٩٥٧) والاتحاد القومي (١٩٥٧ ـ ١٩٦١) والاتحاد الاشتراكي العربي (١٩٦٢ ـ ١٩٧٧))[٢٣] لم يكن الهدف منها أن تعمل كأحزاب سياسية بالمعنى العادي للكلمة. كانت بالأحرى تحالفات واسعة لتعبئة المجتمع عموماً وتوجيه المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما أن كل تنظيم مثل لحظة معينة في تطور الناصرية وهي تنتقل من مرحلة التحرير الوطني المصري المبكرة إلى الوحدة العربية، وأخيراً الاشتراكية العربية. وهكذا عقب أزمة السويس وتطبيق سياسة التمصير الاقتصادي، حلت هيئة التحرير وحل محلها الاتحاد القومي. وتقرر أن يتألف

---

(٢٢) انظر: Patrick O'Brien, *The Revolution in Egypt's Economic System: From Private Enterprise to Socialism, 1952-1965* (London; New York: Oxford University Press, 1966), chap. 4.

(٢٣) حل أنور السادات، خلَف عبد الناصر، الاتحاد الاشتراكي العربي في عام ١٩٧٧ واستبدله بالحزب الوطني الديمقراطي الذي استمر بدوره بوصفه الحزب الحاكم على الرغم من إدخال الحياة السياسية «التعددية».

التنظيم الجديد من «المواطنين كافة» للعمل من أجل «بناء البلاد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي»[٢٤]. وبعد عام ١٩٥٦ أكد عبد الناصر مراراً الصلة بين الثورات «السياسية» والاجتماعية، وبناء «مجتمع تعاوني ديمقراطي واشتراكي»[٢٥]. وباستثناء «أقلية صغيرة» كان يفترض أن تعمل الطبقات كافة معاً من أجل المصلحة العامة. وفي ما يتعلق بتأسيس الاتحاد القومي ولد مجلس الأمة المنتخب[٢٦] كما نص على ذلك دستور عام ١٩٥٦. وقد تكون المجلس من ٣٥٠ عضواً بينهم امرأتان لأول مرة في تاريخ مصر. كما أن مجلس الأمة كان صورة النخبة السياسية الجديدة المكونة من المهنيين من الطبقة الوسطى غالباً الذين يحملون طيفاً واسعاً من الآراء السياسية. وكان الاتحاد القومي نفسه الذي أصبح التنظيم السياسي في سوريا ومصر بين شباط/فبراير ١٩٥٨ وأيلول/سبتمبر ١٩٦١. واعتبر الاتحاد الاشتراكي العربي، الذي شكل بعد انفصال سوريا، «منظمة جماهيرية» ذات هيكل هرمي الترتيب. وكان الهدف أن تستند إلى لجان منتخبة تمثل المناطق المحلية، فضلاً عن مواقع العمل. كما أنها حددت على نحو أوضح طبيعتها الاجتماعية بتعريف نفسها بأنها تحالف «قوى الشعب العاملة». وتكون هذا التحالف من الفلاحين والعمال وأهل الفكر والرأسماليين الوطنيين. وهكذا استبعد «الاقطاعيون» السابقون والرجعيون و«الرأسماليون المستغلون» من صفوفه. وفضلاً عن ذلك تقرر أن يعكس الاتحاد في أجهزته المنتخبة تحولاً واضحاً نحو أكثرية المواطنين بضمان تمتع الفلاحين والعمال بتمثيل بنسبة ٥٠ بالمئة في المستويات كافة. وخلال سنوات قليلة من تأسيس الاتحاد الاشتراكي العربي بلغ عدد أعضائه خمسة ملايين. وعمل مجلس الأمة الجديد، الذي انتخب في عام ١٩٦٤، وفق المبدأ نفسه بتخصيص نصف مقاعده الثلاثمائة والخمسين للفلاحين والعمال. وعقب الانتخابات العامة أقر دستور مؤقت عرف الدولة المصرية، التي احتفظت باسمها السابق في ظل الوحدة مع سوريا[٢٧]، بأنها «دولة ديمقراطية اشتراكية». ومنحت الثورة الآن هوية اشتراكية واضحة وتقرر أن تعمل أجهزة الدولة ومؤسساتها وفقاً ذلك. كما أسس تنظيم سياسي داخل الاتحاد الاشتراكي العربي لتنسيق نشاطاته وضمان التزامه بالمبادئ الاشتراكية الجديدة للثورة[٢٨]. وبحلول عام ١٩٦٣ بدأ بحث إقامة التنظيم الطليعي (الاشتراكي) على أساس ضم وإقامة «كوادر سياسية نشيطة»

---

(٢٤) عبد الناصر، **المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر**، ج٢: ١٩٥٥ - ١٩٥٧، **سنوات التحرر العربي**، ص ٥٧١.

(٢٥) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٦٠٧ - ٦١٣.

(٢٦) كان الاتحاد القومي يدقق في المرشحين ويغربلهم.

(٢٧) الجمهورية العربية المتحدة.

(٢٨) أحمد حمروش، **مجتمع عبد الناصر** ([القاهرة]: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، مج ٣، الفصل ٩.

يفترض أن تعمل كمجموعة سرية مكلفة برسالة عقائدية. وضمت اللجنة التنفيذية بعض الماركسيين الذين منحوا فرصة توظيف مواهبهم الفكرية في المهمة الجديدة، وهي تحويل مصر إلى مجتمع اشتراكي. غير أن أمين عام التنظيم الطليعي كان شعراوي جمعة، أحد الوزراء في الحكومة، واحتل فيما بعد المنصب نفسه في الاتحاد الاشتراكي العربي.

وبحلول منتصف عقد الستينيات تبلورت عدة اتجاهات سياسية حول شخصيات بارزة في الحكومة والاتحاد الاشتراكي العربي. عموماً مثل زكريا محيي الدين (ولد في عام ١٩١٨) أحد الضباط الأحرار من ذوي الميول المحافظة وعمل بنشاط على تحسين العلاقات بالولايات المتحدة الأمريكية. وبالتالي كلما قام عبد الناصر بترقية زكريا محيي الدين أو عينه في منصب مهم في الحكومة اعتبر ذلك محاولة لتسوية الخلافات مع الغرب. كان ذلك، مثلاً، هو الحال في عام ١٩٦٥ عندما رقي زكريا محيي الدين إلى منصب رئيس الوزراء. غير أن توليه رئاسة الوزراء لم يدم سوى أقل من سنة واحدة[٢٩]. وقد اشتهر كوزير للداخلية (١٩٥٣ ـ ١٩٦٢) وكان الشخص الذي اختاره عبد الناصر لتولي الرئاسة عقب حرب الأيام الستة في عام ١٩٦٧. وضعف هذا الاتجاه مؤقتاً في عام ١٩٦٨ باستقالة ممثله الأبرز. غير أنه يبدو أن أنور السادات، أحد الضباط الأحرار وخلف عبد الناصر، كان يعد نفسه بهدوء ليصبح الراعي الجديد للاتجاه المحافظ.

وقد ارتبط الاتجاه اليساري إلى حد كبير بعلي صبري (ولد في عام ١٩٢٠) وهو من الضباط الأحرار من المستوى الثاني، ولا سيما أثناء رئاسته للاتحاد الاشتراكي العربي بين عام ١٩٦٥ وعام ١٩٦٩. وعهد إليه عبد الناصر بمهمات مختلفة في الاتحاد السوفياتي والصين وعمل ممثلاً يعتمد عليه في السياسات الاشتراكية الجديدة. عرف بتأييده القوي للقطاع الحكومي ومنافع التأميم. كان علي صبري أساساً تكنوقراطياً موهوباً ميالاً إلى استغلال الآلة الإدارية لدعم إيمانه الشديد بالتخطيط الحكومي للسيطرة والتنمية الاقتصادية. غير أنه بحلول عام ١٩٦٩ تراجعت مكانته بسبب مزاعم غير محددة تتعلق بالفساد، إلا أنه بقي صلة عبد الناصر الرئيسة بالاتحاد السوفياتي وضابط الاتصال الموثوق بينهما. كما أن المثقفين والموظفين اليساريين والشيوعيين السابقين الذين كانوا يدعون إلى برنامج أكثر راديكالية في التحول الاشتراكي لم يكونوا يثقون بهذا الاتجاه اليساري الرسمي.

اعتمدت مصائر الاتجاهات المذكورة أعلاه على شعور عبد الناصر الودي

(٢٩) Robert Stephens, *Nasser; a Political Biography* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), pp. 371.

وتحالفاته السياسية أو سياساته الداخلية. وبهذا المعنى مثل الاتجاه الثالث «مركز قوة» أشد كما كانت تُدعى هذه الفئة السياسية. ومن اللافت للنظر أن ما يمكن أن يدعى «الاتجاه الوسط» مثله رفيق عبد الناصر المشير عبد الحكيم عامر (١٩١٩ ـ ١٩٦٧) الذي كان يتمتع بثقة عبد الناصر البالغة. فقد ركز عامر جهوده على إقامة شبكة من الأتباع والمناصرين داخل القوات المسلحة وقد أصبحت قاعدته الوحيدة التي رعاها بالاهتمام المستمر بالحاجات الاجتماعية والعائلية للضباط. وهكذا دافع بحرص شديد عن عالمه الداخلي وكان يشعر بالغضب من اؤلئك الذين يسعون للتدخل في نمط عمله. وعندما سعى عبد الناصر نفسه لإعادة تنظيم القوات المسلحة في المرحلة الاشتراكية الجديدة باستبدال عامر كقائد عام للقوات المسلحة بعسكري محترف بلا منصب سياسي، أصر عامر على الرفض. وعلى الرغم من أنه أقنع أخيراً بأن يعين نائباً لرئيس الجمهورية مع مسؤولية خاصة عن الشؤون العسكرية ونائباً للقائد الأعلى، فإنه استمر يعمل كقائد فعلي للقوات المسلحة. وفي عام ١٩٦٧ عندما منيت مصر بأسوأ هزيمة عسكرية لها كان عامر أول ضحية لها وانتحر في عام ١٩٦٧. كان اختفاؤه المفاجئ هو الذي سهل على عبد الناصر إعادة بناء قواته المسلحة على قاعدة مهنية أفضل. وقد ظهر ذلك جلياً في عام ١٩٧٣ عندما عبر المصريون قناة السويس، ودمروا خط الدفاع الإسرائيلي على ضفة القناة الشرقية.

النظرية والتطبيق

شهد عام ١٩٦١ بدء ثورة جديدة في مصر والحركة القومية العربية عموماً كانت تعني مقدم ثورة اجتماعية عبرت عن تحول أوسع بدأ يتصاعد في أواخر عقد الخمسينيات. كانت الاشتراكية قد أصبحت، في مختلف الأشكال وأنماط التطبيق، في ذلك الحين نظاماً بديلاً للتنمية الاقتصادية والتنظيم السياسي في دول العالم الثالث غير المنحازة الناشئة حديثاً. وفي الوطن العربي كان الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة قد دخلا الميدان السياسي ولكل منهما وصفته العقائدية وبرامج مساعداته.

طرح الرئيس الأمريكي دوايت ايزنهاور في عام ١٩٥٧ فكرة نسخة محدثة من حلف بغداد. وأقر الكونغرس الأمريكي رسمياً ما عرف بمبدأ ايزنهاور الذي استند إلى رغبة الاتحاد السوفياتي في السيطرة على الشرق الأوسط. وأوضح ايزنهاور في خطابه في جلسة مشتركة لمجلسي الشيوخ والنواب في ٥ كانون الثاني/يناير ١٩٥٧ أن تلك الرغبة ليست نتيجة الحاجة الاقتصادية أو الافتقار إلى المصادر النفطية، بل جزء من حملة لنشر الشيوعية في العالم. غير أن لقناة السويس ونفط الشرق الأوسط أهمية حيوية للازدهار الاقتصادي لدول أوروبا وآسيا. ولردع عدوان الشيوعية الدولية وضمان استمرار استقلال الدول الحرة في الشرق الأوسط قررت الولايات المتحدة

عرض المساعدات الاقتصادية والعسكرية ونشر قواتها المسلحة للتعامل مع احتمال العدوان المباشر أو غير المباشر. وفي ٧ شباط/فبراير ١٩٥٧ أصدرت حكومتا الولايات المتحدة والعربية السعودية بياناً مشتركاً يشير إلى اتفاقهما على توسيع التعاون في الميادين العسكرية والاقتصادية(٣٠). وعلى الرغم من أن نفوذ عبد الناصر الشعبي والضغط السياسي أديا إلى تقييد الردود العربية الإيجابية على الخطة الأمريكية الجديدة، فقد زاد مبدأ ايزنهاور الضغط على الدول العربية لتحديد مواقفها من لغة التنافس الأمريكي ـ السوفياتي. وفي غضون ثلاثة أعوام انقسم الوطن العربي على نحو حاد إلى معسكر تقدمي تقوده مصر ومعسكر محافظ كانت العربية السعودية مصدر تمويله الفعال. إن حقيقة عرض ايزنهاور وجود «فراغ» في الشرق الأوسط ينتظر أن تملأه الشيوعية أو الخطط التنموية الأمريكية جعلت القوميين العرب أكثر وعياً بحيادهم وبالحاجة إلى صياغة حلولهم بصرف النظر عن خطاب الحرب الباردة. كما أن معظم الدول العربية ومنها العربية السعودية كانت أكثر قلقاً من قوة إسرائيل المتعاظمة وبرنامجها النووي «السري». في تلك الظروف الداخلية والدولية التي اتسمت بازدياد التوتر أعلنت الوحدة السورية ـ المصرية في الأول من شباط/فبراير ١٩٥٨.

وتمثلت صعوبة التزام مسار محايد في مضاعفات الثورة العراقية في ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨. ففي خلال أشهر قليلة من تولي السلطة أصبح اللواء عبد الكريم قاسم في نزاع مع عبد الناصر. وعلى الرغم من أن الضباط الأحرار في العراق الذين تولوا الحكم وألغوا النظام الملكي كانوا ذوي خلفية اجتماعية مشابهة لنظرائهم المصريين واستلهموا مثل عبد الناصر الثورية، إلا أنهم امتنعوا عن الالتزام الصريح بالوحدة. وخلافاً لعبد الناصر لم يستطع الزعيم العراقي عبد الكريم قاسم نيل تأييد ضباط الثورة الآخرين. وكان هذا بخاصة حال نائبه العقيد عبد السلام عارف الذي اعتبر نفسه الروح الحقيقية للثورة. وأدت حقيقة أنه كان في العراق في ذلك الوقت حزب شيوعي جيد التنظيم إلى إضافة تعقيد آخر بالنظر لمعارضة الوحدة العربية والشعارات القومية. ادّى تركيز الشيوعيين على برنامج عراقي صرف إلى جعلهم حلفاء طبيعيين للأكراد في شمالي العراق الذين كانوا يطالبون بقوة بإقليم خاص بهم. كما أن الأحزاب السياسية العراقية، الحزب الوطني الديمقراطي وحزب البعث وحزب الاستقلال، فضلاً عن الشيوعيين، كانت، على نحو مباشر أو غير مباشر، ممثلة في الحكومة الجديدة.

---

(٣٠) انظر نص خطاب إيزنهاور في الكونغرس، في: Khalil, ed., *The Arab States and the Arab League; a Documentary Record*, vol. 2, pp. 909-915.

وكانت سنوات القمع والفساد في ظل العهد البائد قد زادت حدة الانقسامات الاجتماعية في العراق ورسخت تصميم الأحزاب العقائدية السرية. وأدى تقرب قاسم في البداية من الشيوعيين إلى إيجاد توازن مع نائبه ذي النزعة الناصرية والاعتماد على الدعم القومي العربي إلى شق البلاد إلى معسكرين متناحرين. ولجأ كلاهما إلى المظاهرات وأعمال القمع العنيف. وفي ٣٠ أيلول/سبتمبر أعفي عبد السلام عارف من منصبه وبعد شهر واحد أوفد إلى الخارج. وعندما حاول العودة إلى العراق أمر قاسم باعتقاله ومحاكمته وسجنه. ولم يطلق سراحه إلا بعد انهيار الوحدة بين مصر وسوريا في عام ١٩٦١. دفع خروج عبد السلام عارف من الحكم إلى استقالة ستة وزراء من ذوي الاتجاهات القومية العربية المختلفة في شباط/فبراير ١٩٥٩. وأعقبت ذلك محاولة انقلاب مخفقة قادها السياسي القومي المخضرم رشيد عالي الكيلاني ومثل ما سمي انتفاضة الموصل في ٨ آذار/مارس ١٩٥٩ ذروة صراع القوة بين قاسم ومسانديه الشيوعيين ضد جمهور مديني القاعدة قاده ضباط وقوميون. وقد قاد الانتفاضة العقيد عبد الوهاب الشواف. وتحولت العملية العسكرية التي استهدفت إسقاط عبد الكريم قاسم إلى مصادمات عنيفة بين الشيوعيين والقوميين. ثم قتل الشواف واستولت قوى حكومية وكردية وشيوعية على مدينة الموصل وأطلقت ضد خصومها إرهاباً استمر أربعة أيام.

في ذلك الإطار هاجم جمال عبد الناصر، طوال عام ١٩٥٩، الشيوعيين في خطابه عدة مرات ودخل في مناظرات ساخنة مع الزعيم السوفياتي خروتشوف. كما اعتقل عدة مسؤولين شيوعيين مصريين وحكم عليهم بالسجن. غير أن قاسم عزز قبضته على السلطة بعد عام واحد بوصفه «الزعيم الأوحد» وشرع بالابتعاد عن أصدقائه السابقين. وهكذا خفف عبد الناصر حدة هجومه على الشيوعيين والتزم الاتحاد السوفياتي بتحمل عبء تشييد السد العالي.

في عام ١٩٦١، قبل انفصال سوريا بفترة قصيرة، افتتح عبد الناصر ثورته الاشتراكية بتأميم المصارف والصناعات الثقيلة والمؤسسات العامة كافة في مصر. واتخذت اجراءات جديدة لزيادة مساهمة العمال وحصتهم في أرباح أرباب العمل. وطبق سقف أوطأ على ملكية الأرض. غير أن الملكية الخاصة للأراضي استمرت، وكذلك قطاع العقارات الذي أصبح ملاذاً لمالكي الأراضي السابقين يستثمرون فيه رساميلهم وينجون من المصادرة. وارتفع الدخل القومي الحقيقي بنسبة ٤٠ بالمئة بين عام ١٩٦٠ وعام ١٩٦٥. إلا أن حرب عام ١٩٦٧ أنهت الخطط الطموحة للنمو الاقتصادي. وقبل وفاة عبد الناصر بفترة قصيرة أنجز تشييد السد العالي في تموز/يوليو ١٩٧٠. كان هدف الاشتراكية في هذا الصدد أن تشغل نظاماً مركزي السيطرة للنشاطات الاقتصادية. كما أنها دلت على ظهور مجموعة من الأفكار السياسية التي

حولت القومية العربية إلى عقيدة مستندة إلى برنامج راديكالي. وبعبارة أخرى، عدت الاشتراكية الجوهر العقائدي للقومية وهويتها الحقيقية. وربط كون المرء قومياً عربياً مباشرة بخطة اشتراكية للتعمير والتجديد. استحوذ هذا التصور، الذي أثر في الأحزاب السياسية، ليس على الناصرية فحسب، بل على التنظيمات القومية الأخرى، البعث وحركة القوميين العرب. ولقي هذا التصور العقائدي لمستقبل اشتراكي تطويراً نظرياً في الميثاق القومي الذي نشر في أيار/مايو ١٩٦٢.

وقد سبقت التصديق الرسمي على الميثاق القومي مناقشات على مدى واسع في وسائل الإعلام وعبر عقد مؤتمر قومي شارك فيه جمال عبد الناصر[٣١].

العام والخاص

مثلما وضع ساطع الحصري نظرية[٣٢] صورت القومية بموجبها كظاهرة عامة يعود أصلها إلى أوروبا في القرن التاسع عشر، ثم انتشرت إلى أنحاء العالم، عُدّ الميثاق الوطني طريقة مماثلة في حالة الاشتراكية. وهكذا، ففي حين كانت القومية في تحليل الحصري نتيجة حتمية لاستبدال سيادة الشعب لحق الملوك الإلهي، فإن الناصرية حددت الاشتراكية باعتبارها النتيجة الحتمية لعصر ثوري جديد من التحول الاجتماعي.

لهذا السبب، يشير **الميثاق** إلى وحدة الأمة العربية باعتبارها نتيجة محتومة. إنه ببساطة يكرر تعريف الحصري للأمة بوصفها وحدة «اللغة والتاريخ والأمل». كما أنه يجعل الإنجاز السياسي لهذه الوحدة مسؤولية «القوى التقدمية الشعبية» في أرجاء الوطن العربي. إن حقيقة أن الوطن العربي مقسم إلى معسكرين، أحدهما «تقدمي» والآخر «رجعي» أشار إلى بدء «النضال الاجتماعي» والتعبير عن مرحلة ثورية جديدة. وأصبحت الآن الجماهير العربية وليست الحكومات العربية هي التي تمارس عملية تحقيق التوحيد في ظل راية هدف واحد. وتتجاوز «وحدة الهدف» هذه المرحلة السابقة من «الثورة السياسية» وتبشر بمرحلة «الثورة الاجتماعية». وينبغي التعامل مع خصمي الجماهير العربية، «الاستعمار والرجعية» بوصفهما عدواً واحداً ما يزال يعيق الثورة الاجتماعية في أرجاء معينة من الوطن العربي (ص ١٩٥ ـ ١٩٩)[٣٣].

---

(٣١) جمال عبد الناصر، **الميثاق: قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٦). انظر أيضاً الترجمة الانكليزية: **Egypt, Information Department, *The Charter* (Cairo: UAR Information Department, 1962).**

(٣٢) للاطلاع على تحليل الحصري للقومية، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٣٣) كانت هذه إشارة إلى اليمن الجنوبي والخليج العربي اللذين كانا لا يزالان خاضعين للسيطرة البريطانية.

بهذا المعنى، أصبح تحقيق الوحدة العربية الشاملة مشروطاً بعملية ثورية سابقة تربط بين الاستقلال السياسي والتحول الاجتماعي الراديكالي في كل قطر عربي. ثم عرضت مصر الناصرية بوصفها نموذجاً حياً لكليهما. ولكي تبقى القومية حركة قابلة للحياة في «العصر العلمي الحديث» ينبغي أن تعيد اختراع نفسها وتصبح جزءاً من مسيرة عالمية للأحداث. هكذا يقدم الميثاق عرضاً عاماً للتاريخ المصري والمراحل المختلفة لكفاحه ضد القمع العثماني والاحتلال البريطاني والحكم المطلق للتوصل إلى إجابات محددة عن المسائل التي ما تزال في انتظار الحل. صيغت الإجابات التي يقدمها الميثاق في مجموعة قواعد محددة مشتقة من دروس التاريخ والظروف الجديدة السائدة في العالم عموماً، وهي تشمل:

١ ـ تعاظم قوة الحركات الوطنية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. ومن ثم أصبح لهذه الحركات الوطنية تأثير عالمي فعال.

٢ ـ ظهور الأقطار الشيوعية كقوة كبيرة ذات وزن مادي ومعنوي.

٣ ـ التقدم العلمي الهائل الذي حقق طفرة في وسائل الإنتاج فتح آفاقاً غير محدودة أمام محاولات التطوير. هذا فضلاً عن سقوط الحواجز التي كانت تفصل ما بين الأمم فعلياً وفكرياً.

٤ ـ لم تعد العلاقات الدولية محكومة بالطرق التقليدية المشتقة من عصر مضى. لقد أدى تأسيس الأمم المتحدة وظهور الدول غير المنحازة وازدياد قوة الرأي العام العالمي إلى زيادة تأثير «القوى المعنوية» في العالم (ص ٣٢ ـ ٣٣).

غير أن الاستعمار اضطر إلى الاتجاه نحو وسائل العمل غير المباشر لتقويض استقلال الدول الجديدة (ص ٣٣).

في ظل تلك الظروف لم يعد ممكناً بناء نظام اشتراكي باقتباس نماذج طورت في القرن التاسع عشر. كان على الاشتراكية أن تكيف مفاهيمها العامة وفقاً للظروف في النصف الثاني من القرن العشرين. وانطبق الشيء نفسه على تحقيق وحدة الأمة المقسمة إلى عدة دول. وبالتالي فإن طرائق حركة التوحيد الألمانية والإيطالية أصبحت عقيمة. وفرض نهج جديد في التوحيد نفسه على أساس «الحاجة إلى جاذبية سلمية»، فضلاً عن الرغبة في تأمين «الموافقة الجماعية للشعب كله» (ص ٢٧).

إن هدف الأمة العربية يبقى «الحرية والاشتراكية والوحدة» وتكون مصر الدولة «النواة»، غير أنه ينبغي الإشارة بوضوح في هذا الجهد الجديد إلى أولويات الكفاح وطرائقه. هكذا ينبغي أن يحقق كل بلد عربي الاستقلال السياسي وفي الوقت نفسه يشرع بإحداث تحول راديكالي في نظامه الاجتماعي. إن طرق النضال كافة مسموح

بها لخلق الظروف المناسبة للمرحلة القادمة. ولما كانت الوحدة العربية هي الهدف النهائي، فإنها تصبح في هذا الصدد مقيدة بالجهد السلمي لغرض توليد قبولها الإجماعي بوصفه «إنجازاً متوجاً» (ص ٣٠ ـ ٣١).

بهذا المعنى تصبح «الثورة» ضرورة تطيع قوانين التقدم وظروف «التخلف المادي والاجتماعي». كما أن هذه الثورة ديمقراطية واشتراكية: إنها تؤكد «سيادة الشعب» وتخلق مجتمعاً متساوياً مستنداً إلى تكافؤ الفرص والاكتفاء والإنتاج. كما أن الحرية الاجتماعية ينبغي أن تسبق الحرية السياسية: إحداهما شرط أولي للأخرى وترتبطان في النهاية بإزالة «الفروق الطبقية» بالطرق السلمية. ولحسم «الصراع الطبقي» ينبغي حرمان المجموعات الاجتماعية «الرجعية» من أسلحتها في شكل احتكارات الثروات (ص٧٧ ـ ٧٩).

كذلك يفسر **الميثاق** أن تاريخ التطور الرأسمالي المستند إلى نهب ثروات الشعوب الأخرى واستغلال عمالها لم يعد نموذجاً قابلاً للتطبيق يمكن تقليده. وعلاوة على ذلك، فإن ظهور الاستعمار كشكل من الهيمنة غير المباشرة لا يخدم غرضاً سوى إدامة تخلف الدول المستقلة حديثاً. ولذا «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين» (ص ١٠٩).

شكلت هذه المبادئ العامة قاعدة اتجاه جديد حوّل القومية العربية إلى حركة اشتراكية. وعدت هذه الاشتراكية علمية وحديثة وحتمية. غير أن حزب البعث في عودته للظهور كقوة سياسية مستقلة في أوائل عقد الستينيات نقل النسخة الناصرية من الاشتراكية خطوة أخرى. ومن ناحية أخرى، بقيت حركة القوميين العرب في معظم تاريخها ضمن فلك ناصري، في النظرية والتطبيق، إلى حرب الأيام الستة. ثم بدأت الحركة تفككها السريع وإعادة تنظيمها في مجموعات ماركسية منفصلة تعمل ضمن دولها أو أقاليمها.

كانت الناصرية أساساً حركة شعبية مرتبطة بقائد ساحر للجماهير ومجموعة سياسات وبيانات سياسية ونشاطات داخلية أو دولية. وتجسدت وجهة نظرها العقائدية الأكثر تطوراً في الميثاق القومي في عام ١٩٦٢. لقد أبرز الدفع النظري **للميثاق** الوظيفة المركزية للعوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية في تحديد تطور الأمم وحتمية الحل الاشتراكي. كما أن الناصرية قلبت الترتيب الذي أرادته البعثية لتحقيق أهدافها بجعل الاشتراكية شرطاً أساسياً للحرية والوحدة. وبإعطاء الأولوية للاشتراكية، رسمت الناصرية حدود ميدانها العقائدي ضمن الحركة القومية العربية. وهكذا بالإدراك المتأخر وإخفاق الوحدة بين سوريا ومصر أكدت الناصرية أهمية تحقيق تحولات داخلية في كل

قطر عربي كمقدمة ضرورية لتحقيق وحدة الغرض والأهداف. كما أن الديمقراطية عرفت بوصفها «حرية سياسية» والاشتراكية بأنها «حرية اجتماعية». وعد أن كليهما يشكلان وحدة عضوية. وهكذا اعتبرت الوحدة العربية تتويجاً لعملية طويلة من التغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي يحدثه جيل جديد من القادة العرب الذين يعملون في إطار أقطارهم المستقلة واعتماداً على منظمات شبيهة بالاتحاد العربي الاشتراكي في مصر.

كما أن هدف الوحدة العربية، بقدر تعلق الأمر بالسياسة المصرية، لا بد من أن يتحقق بالوسائل السلمية استناداً إلى استراتيجية الإقناع والتعبئة والإعلام التي تقود في الوقت المناسب إلى الموافقة الطوعية من الأغلبية الواسعة للمواطنين العرب. ومثلت الحرب الأهلية في اليمن الشمالي التي استمرت من عام ١٩٦٢ إلى عام ١٩٧٠ بين الجمهوريين والموالين للملكية، التدخل العسكري المباشر الوحيد للقوات المصرية. غير أن هذا التدخل بالذات ربما هو الذي مهد الطريق لتوحيد اليمن بعد ذلك بعقدين.

البعثية

تمثل البعثية عقيدة حزب البعث. وقد أسس هذا الحزب مدرسان دمشقيان هما ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار في عام ١٩٤٧. وغيرت تسميته إلى حزب البعث العربي الاشتراكي في عام ١٩٥٢ بعد اندماجه بالحزب العربي الاشتراكي بزعامة أكرم الحوراني. وقد تبنى الأخير قضية الفلاحين ضد أصحاب الأراضي في مدينة حماة وما جاورها. وضم حزب البعث إلى صفوفه الطلبة والعمال والفلاحين وأبناء الأقليات وتحول تدريجياً إلى حزب جيد التنظيم له هياكل هرمية التراتب، وخلايا وفرق وشعب وفروع وقيادة قطرية. انتشر الحزب من قاعدته في سوريا إلى العراق ولبنان والأردن وفلسطين وتونس وشبه الجزيرة العربية. ولم يؤسس له موطئ قدم في الأقطار العربية الأخرى إلى عقد السبعينيات. وحتى في ذلك الحين لم يكن له سوى تنظيم صغير في السودان واليمن في حين بقيت مصر والجزائر وليبيا، وإلى حد ما المغرب، خارج نطاقه. غير أن بعض الأحزاب العربية، ولا سيما الاتحاد العربي الاشتراكي الذي أسسه جمال عبد الناصر في عام ١٩٦٢ إثر انفصال سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة، تبنت عقيدته المستندة إلى الوحدة العربية والحرية والاشتراكية.

اكتفى البعث إلى عام ١٩٦٠ بأداء دور المؤثر القوي في التعيين في المناصب السياسية. وكانت الوحدة مع مصر إلى حد بعيد نتيجة ظهور حزب البعث كقوة سياسية فعالة قادرة على ممارسة الضغط على النظام القديم عن طريق أنصاره المدنيين واعتناق بعض ضباط الجيش عقيدته. وكان اندماج البعث والحزب العربي الاشتراكي

في عام ١٩٥٢ لتكوين حزب البعث العربي الاشتراكي مؤشر انتهاء حقبته النخبوية ومنحه أنصاراً ريفيين رعاهم الحوراني منذ عام ١٩٣٨. كان العنصر الجديد الآخر الذي أمنه الاندماج هو شبكة ضباط الجيش الذين كانوا يدينون بالولاء إلى أكرم الحوراني كزعيم لحركة الفلاحين في سوريا، فضلاً عن كونه عضواً برلمانياً منذ عام ١٩٤٣ ووزيراً للدفاع في عام ١٩٥٠. قاد الانقلابات الثلاثة التي شهدتها سوريا على نحو متلاحق سريع عقداء غير عقائديين اتهموا الحزبين السياسيين الرئيسين في حينه وهما حزب الشعب والحزب الوطني بالفساد والمحسوبية والافتقار إلى الكفاءة. لقد قاد الانقلاب الأول حسني الزعيم في ٣٠ آذار/مارس ١٩٤٩ وأعقبه سريعاً الانقلاب الثاني في ١٤ آب/أغسطس ١٩٤٩ بقيادة سامي الحناوي الذي أطاح به بدوره أديب الشيشكلي في ١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩. واستمر الحكم العسكري الدكتاتوري الثالث إلى ٢٥ شباط/فبراير ١٩٥٤. واختار الشيشكلي، مثل سلفه، إعادة عقد البرلمان وعين سلسلة حكومات مدنية. غير أنه فرض في ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥١ سلطته الكاملة وتولى السيطرة كدكتاتور عسكري. ثم حل الأحزاب السياسية كافة في ٦ نيسان/أبريل ١٩٥٢. قدم البعث والحزب العربي الاشتراكي دعمهما في البداية ثم اختلفا مع القادة العسكريين الثلاثة. وعندما حظر الحزبان أخيراً في عام ١٩٥٢ لجأ زعماؤهما عفلق والبيطار والحوراني إلى لبنان ثم توجهوا إلى روما. وكانوا قبل رحيلهم قد قرروا دمج الحزبين بهدف تنظيم معارضة أكثر فعالية ضد الشيشكلي. وعلى الرغم من أنهم أفلحوا في تحقيق هدفهم بالإطاحة بالشيشكلي بفضل مزيج من المقاومة المدنية المستندة إلى حملة سياسية مطولة والتدخل الفعال من ضباط الجيش البعثيين، فقد امتنع الحوراني وعفلق عن إقامة نظام حكم عسكري. وبدلاً من ذلك أصبحت سوريا مرة أخرى ديمقراطية برلمانية[٣٤].

وأعيد النظام التقليدي القديم برمته وبدا أن الحياة السياسية تعود إلى نمط مألوف ثبت نفسه في عقد الأربعينيات إثر استقلال سوريا. واستأنف الحزبان الرئيسان بقيادة الاقطاعيين الكبار والتجار الأثرياء نشاطاتهما غافلين عن النفوذ المتزايد للحزبين العقائديين واصرارهما على الإصلاح الزراعي وعدم الانحياز وضرورة بناء جيش قوي. كما أن سوريا أصبحت في ذلك الوقت مصدر نزاع بين العراق من جهة، ومصر والسعودية من الجهة الأخرى. وفي حين أن حزب الشعب ذا القاعدة القوية في محافظة حلب الشمالية مال نحو العراق، فإن الحزب الوطني الذي سيطر عليه سياسيو

---

(٣٤) للاطلاع على الأحداث المحيطة بالحزبين، انظر: أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، ٤ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، مج ٢، ص ١٤٩٢ ـ ١٤٩٦. وللاطلاع على الأصول السياسية للبعث ونظريته في القومية العربية كما طورها عفلق والأرسوزي، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

دمشق، فضل توثيق الصلات مع المحور السعودي ـ المصري. ولم تؤد حقيقة أن مصر ألغت في الوقت نفسه الملكية وطبقت برنامج الإصلاح الزراعي إلى تغييرات جوهرية في التحالفات العربية الداخلية.

حصلت الأحزاب العقائدية في الانتخابات الوطنية السورية في عام ١٩٥٤ على أقلية كبيرة من القاعد البرلمانية. كما أنه في حين استطاع الشيوعيون الفوز بمقعد واحد وفاز الحزب السوري القومي الاجتماعي بمقعدين، أصبح لحزب البعث ستة عشر مقعداً برئاسة أكرم الحوراني. غير أنه من مجموع ١٤٢ مقعداً حصل حزب الشعب والحزب الوطني على ٣٢ و٢٥ مقعداً على التوالي واحتل المستقلون ٥٥ مقعداً.

مع ازدياد تقارب حزب الشعب مع العراق وسياساته المؤيدة للغرب سعى الحزب الوطني إلى تعزيز وضعه بدعم علاقاته مع مصر في ظل نظامها الجديد. وأدت أزمة السويس، التي كشف خلالها عن مؤامرة موالية للعراق للإطاحة بالرئيس السوري شكري القوتلي، إلى تحول ميزان القوى لصالح المعسكر المناصر لمصر. واتهم أعضاء كبار في حزب الشعب بالتآمر وحوكموا وأدينوا بالخيانة. ومهد استبعاد حزب الشعب من البرلمان الطريق أمام البعث لفرض تشكيل الحكومات السورية، ولا سيما عقب انتخاب أكرم الحوراني رئيساً للبرلمان في عام ١٩٥٧ وتعيين زعيم بعثي آخر هو صلاح الدين البيطار وزيراً للخارجية قبل ذلك بعام واحد. وهكذا أعلن البرلمان السوري والضباط القوميون عن نيتهم تحقيق الوحدة الفورية مع مصر. وفي الأول من شباط/فبراير ١٩٥٨ أعلنت الوحدة السورية ـ المصرية في ذروة صراع طويل لاطلاق القومية العربية في طريقها نحو الانتصار الكامل.

كان أحد الشروط الأساسية التي فرضها عبد الناصر للانضمام إلى الوحدة وتولي رئاستها إصراره على حل الأحزاب السياسية كافة في سوريا. وتقرر أن يعمل تنظيم الاتحاد القومي، الذي أسسه عبد الناصر في عام ١٩٥٧، بوصفه الحزب السياسي الوحيد في كلا البلدين. وأعرب عفلق عن موافقته على شرط عبد الناصر آملاً أن يحول الاتحاد القومي إلى أداة عقائدية شبيهة بالبعث. وهكذا حل البعث فرعه السوري غير أنه واصل نشاطاته في الأقطار العربية الأخرى، ولا سيما في العراق والأردن ولبنان. وفي الحكومة الأولى بعد قيام الوحدة منح البعث خمسة مناصب وزارية وأصبح أكرم الحوراني أحد نواب الرئيس الأربعة. غير أن محاولة عبد الناصر حكم سوريا على أساس غير حزبي عموماً والاعتماد على الشخصيات غير البعثية مثل عبد الحميد السراج، رئيس المخابرات، بدأت ببذر الشكوك في صفوف أعضاء البعث حول دورهم كحزب عقائدي في الوحدة التي لم يظهر أنها متحمسة لاستثمار مواهبهم.

كما أن جهود عبد الناصر لتحييد الجيش السوري بتقليل تغلغل الأحزاب

العقائدية في صفوفه خلقت مشكلة أخرى وعدت على نطاق واسع محاولة متعمدة للحد من نفوذ البعث. وعندما نقل عشرات الضباط السوريين إلى القاهرة بدأ الخلاف يستفحل وتضاعفت الشكاوى من التمييز ضدهم. ونظراً إلى بقاء الاتحاد القومي في قبضة قادته المصريين الذين كانوا أنفسهم مزيجاً متنافراً من البيروقراطيين، فإن أعضاء البعث فقدوا الأمل في إحداث تغيير راديكالي في هيكل الاتحاد أو عقيدته غير المتبلورة. وأصبح بعض البعثيين القياديين مثل عبد الله الريماوي، أمين عام القيادة القطرية الأردنية للحزب، مؤيداً للناصرية علانية وبدأ بتحدى زعامة عفلق. وفي آب/أغسطس ١٩٥٩ طرد الريماوي من الحزب واعتبر مرتداً. وبعد سنة واحدة طرد للأسباب نفسها عضو قيادي آخر هو فؤاد الركابي الذي لعب دوراً أساسياً في تأسيس الحزب في العراق وحوله إلى تنظيم فعال. وبحلول نهاية عام ١٩٥٩ استقال الزعيمان البعثيان أكرم الحوراني وصلاح الدين البيطار من منصبيهما في الحكومة بموافقة عفلق التامة. وفي السنة نفسها بدأ بعض الضباط السوريين الذين نقلوا إلى القاهرة ينظمون أنفسهم فيما عرف باللجنة العسكرية. نظم اللجنة العقيد محمد عمران وضمت في صفوفها زعيمين مقبلين لسوريا هما صلاح جديد وحافظ الأسد. وهيمن صلاح جديد على الحياة السياسية السورية بين عام ١٩٦٦ وعام ١٩٧٠، وتمت إزاحته في عام ١٩٧٠.

حولت اللجنة العسكرية البعث إلى حزب أكثر راديكالية وأطاحت بزعيميه التقليديين عفلق والبيطار[٣٥]. ويرى بطاطو أن الأصول الاجتماعية لأعضاء اللجنة تتحدر من الوجهاء الريفيين أو القرويين المتوسطين أو أقل، وهي التي قادت في عقدي الستينيات والسبعينيات إلى غلبة العناصر الريفية في القوات المسلحة وجهاز الحزب وقطاعات كبيرة من الهياكل السياسية والإدارية للدولة السورية[٣٦].

لم يكن للجنة العسكرية للضباط البعثيين أي دور في الانقلاب الانفصالي في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٦١، بل قاد الانقلاب تحالف من ضباط دمشقيين معتدلين بقيادة العقيد عبد الكريم النحلاوي وأيدته الأحزاب السياسية القديمة. غير أن الحوراني والبيطار باركا الانفصال. ونظراً إلى عودة الحياة السياسية السورية إلى ما كانت عليه في عقد الخمسينيات، فقد كان المشهد جاهزاً لانقلاب آخر وقع في ٨ آذار/مارس ١٩٦٣. وعلى الرغم من أن أكرم الحوراني قد طرد من البعث في ٢١ حزيران/يونيو

(٣٥) Hanna Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and their Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), chap. 12.

يشير بطاطو إلى اللجنة العسكرية باسم «البعث الانتقالي».

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

١٩٦٢، فإن زعيمي البعث المخضرمين عفلق والبيطار لم يعودا في وضع يستطيعان فيه ممارسة سيطرة فعالة على حزبهما. وتحول ميزان القوى إلى اللجنة العسكرية التي قلصت سلطتهما في السنتين التاليتين وأخرجتهما في عام ١٩٦٦.

وشهد حزب البعث في العراق عملية مشابهة تضمنت التحول إلى الراديكالية وغلبة العناصر الريفية في عقد الستينيات. غير أن القيادة المدنية الراديكالية للحزب في العراق، خلافاً لقيادة البعث في سوريا، أخفقت في تأسيس موضع قدم قوي في القوات المسلحة.

غير أن عفلق، أمين عام حزب البعث، لعب دوراً مهماً في تحويل منظمته إلى أداة للحكم. وكما رأينا رضي البعث، إلى عام ١٩٥٩، بممارسة النفوذ عن طريق الضغط السياسي والعسكري في حين امتنع عن بحث إمكانية تولي السلطة بنفسه. وعندما بدأت علاقات الحزب بعبد الناصر تتدهور إثر الوحدة السورية ـ المصرية بدأ يعيد تنظيم نفسه بتشديد قواعد النظام الداخلي وتأكيد مؤهلاته العقائدية بوصفه التنظيم العربي القومي الوحيد الجدير بالثقة. وعقد لهذا الغرض مؤتمره القومي الثالث في بيروت من ٢٧ آب/أغسطس إلى ١ أيلول/سبتمبر ١٩٥٩[٣٧]. وقد أعاد في أحد قراراته تأكيد وجود حزب البعث كتنظيم عربي قومي «والحزب الوحيد القادر على معالجة المشكلات المختلفة لأمتنا في أقاليمها كافة». كما دعا إلى «خطة سياسية» لرصف التكتيكات اليومية مع استراتيجية طويلة الأمد[٣٨]. ودان المندوبون في المؤتمر القومي الرابع في آب/أغسطس ١٩٦٠ قرار حل فرعي الحزب في سوريا ومصر بعد شباط/فبراير ١٩٥٨ ودعوا إلى إعادة بناء الحزب على «قاعدة ثورية». وفي حين رفض المؤتمر الاعتماد على الانقلابات العسكرية كوسيلة للنضال من حيث المبدأ، إلا أنه أوصى بإمكانية إقامة علاقة عمل مع قادة مثل تلك الانقلابات بشرط تمسك قادتها

---

(٣٧) عقد المؤتمر القومي الثاني في عام ١٩٥٤. ومنذ ذلك التاريخ نظم الحزب على أساس القيادات القطرية في عدد من الأقطار العربية ـ سوريا والأردن والعراق ولبنان ـ وقيادة قومية مسؤولة عن السياسة العامة للحزب. وكل قيادة قطرية مقسمة إلى فروع وشعب وفرق وخلايا. والخلية هي الهيكل الرئيسي ويبلغ عدد أعضائها من ثلاثة إلى سبعة. وتتألف الفرقة بدورها من ثلاث إلى سبع خلايا. وتتكون الشعب من فرقتين على الأقل في حين قد يضم الفرع شعبتين أو أكثر. وفي حين ينتخب المؤتمر القطري القيادة القطرية فإن المؤتمر القومي الذي يضم أعضاء القيادات القطرية والمندوبين الآخرين ينتخب القيادة القومية وتضم عادة ١٣ عضواً والأمين العام للحزب.

(٣٨) انظر: حزب البعث العربي الاشتراكي، **نضال البعث في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**، ٨ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦)، ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥ ـ ١٩٦١، السياسة القومية... من الذكرى الثامنة حتى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**، ص ٥٣ ـ ٥٤. هذا الكتاب مجموعة توثيقية لمؤتمرات الحزب.

بالمبادئ القومية والحكم الديمقراطي المقبول. كما صعد المؤتمر انتقاده لعبد الناصر متهماً نظامه بمصادرة الحرية السياسية. والأمر الأكثر أهمية أنه ميز العراق بوصفه مهيأ موضوعياً لنظام جديد يقيمه البعث(٣٩).

وهكذا أعلن حزب البعث لأول مرة أنه مستعد للاستيلاء على مؤسسات الدولة. ووصم من اعتبروا الحزب «مدرسة للغموض والزهد والالغاء الذاتي» بأنهم انهزاميون وغير جديرين بحمل رسالة القومية العربية(٤٠). وهكذا عندما عقد البعث مؤتمره القومي الخامس في منتصف نيسان/أبريل ١٩٦٢ كان انفصال سوريا قد ترسخ في حين أصبح تصميم أمينه العام على تولي السلطة باسم حزبه لأول مرة في تاريخه نتيجة محتومة. وعلى الرغم من أن البعث واصل الدعوة إلى إعادة الوحدة السورية ـ المصرية على أساس المساواة بين القطرين بحيث تكون «الفدرالية» وليس الاندماج التام الوسيلة المفضلة، فإنه شرع في اتباع نهج أكثر حذراً.

كما رأينا، ألغي النظام الملكي في العراق في عام ١٩٥٨ تحت تأثير مد ثوري راديكالي كان الجيش رأس حربته. وفي الصراع الناتج على السلطة أصبحت الأحزاب والمجموعات السياسية، التي تتبنى عقائد تتراوح بين الشيوعية والقومية، يعادي بعضها بعضاً. حاول زعيم الثورة عبد الكريم قاسم أولاً أن يلعب دور الموازنة بالتوفيق بين المطالب بالوحدة العربية وحركة متنامية تدعو إلى منح الحكم الذاتي الكردي مع ضغط متواصل من حزب شيوعي قوي ليكون راعياً له. وأخيراً قرر عبد الكريم قاسم أن يقتصر برنامجه على العراق مركزاً على الجيش وتنفيذ الإصلاح الزراعي والإصلاح الاجتماعي. ومن بين خصومه جميعاً كان حزب البعث هو الذي استطاع في عام ١٩٦٣ أن ينهي رؤية قاسم للاشتراكية في العراق. غير أن البعث نفسه، بسبب الصراع الداخلي في صفوفه، لم يستطع أن يحتفظ بالسلطة أكثر من خمسة أشهر، إذ أصبح العراق في بداية عام ١٩٦٤ يحكم من تحالف من ضباط الجيش والناشطين القوميين والموظفين المدنيين الذين تطلعوا إلى عبد الناصر من أجل الشرعية والدعم المعنوي. وانتهى هذا الوضع الذي شهد تناوباً بين الاشتراكية الراديكالية والقومية اليمينية أخيراً في عام ١٩٦٨. في ذلك الوقت عاد إلى السلطة حزب البعث الذي أعيد تنظيمه ومضى ليبسط سيطرته على مؤسسات الدولة والمجتمع بتطهير الجيش وبناء شبكة من ناشطي الحزب وإقامة مجموعة كبيرة من المنظمات المدنية.

وكانت القيادة القطرية لحزب البعث التي تولت السلطة في العراق في ٨ شباط/فبراير ١٩٦٣ بزعامة ناشط من الجيل الثاني هو علي صالح السعدي. وكان

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

الحزب الذي تولى قيادته في عام ١٩٦٠ قد أرغم على العمل السري نتيجة محاولة اغتيال نظمها ضد دكتاتور العراق عبد الكريم قاسم في عام ١٩٥٩. إن حقيقة أن من قبض عليهم وحوكموا قد دافعوا عن عملهم بوصفه خطوة ثورية مستندة إلى المبادئ العقائدية أكسبتهم إعجاب العراقيين الذي كانوا يسعون لاستبدال عبد الكريم قاسم(٤١). وهكذا استطاع علي صالح السعدي تشكيل جبهة وطنية مؤلفة من مجموعات وشخصيات قومية عربية، فضلاً عن المنظمات الشعبية. وتألفت القيادة القطرية للحزب برمتها من أعضاء مدنيين ذوي خلفية ريفية واضحة. غير أنهم لم يمثلوا مجموعة متماسكة سياسياً أو عقائدياً. وفي حين كان البعض موالياً لقيادة عفلق التقليدية، فإن آخرين ومنهم علي صالح السعدي تطلعوا إلى الأمام نحو قيادة مختلفة متسلحة بعقيدة شبه ماركسية. وكان الضباط الذين تقدموا الثورة ضد قاسم إما أعضاء في الحزب أو متعاطفين مع قضيته، غير أنهم ليسوا متحمسين لبرنامج السعدي. وأدت حقيقة تركيز جهود هذا الأخير على تنظيم الحرس القومي بوصفه مليشيا تابعة له وضد رغبات ضباط الجيش، إلى انقسام حاد بينه وبين العسكريين عموماً. ولذا فإن اعتماده على الحرس القومي، المليشيا المدنية التي شكلت أساساً للدفاع عن الثورة، زاد عزلته عن أعضاء القيادة. كما أن الحرس القومي تورط في حملة مروعة ضد الحزب الشيوعي الموالي للاتحاد السوفياتي وحليف عبد الكريم قاسم السابق(٤٢).

وزادت الأمور تعقيداً حقيقة أن رئيس نظام الحكم الجديد كان عبد السلام عارف، نائب عبد الكريم السابق سابقاً. وهكذا أقام ضباط الجيش البعثيون المعارضون لعلي صالح السعدي تحالفاً مع عبد السلام عارف والقيادة القومية للحزب ممثلة بعفلق.

وقد سبق سقوط النظام البعثي العراقي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣ حدث خطير في التاريخ الداخلي للحزب، إذ عقد من ٥ إلى ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٣ المؤتمر القومي السادس للحزب في دمشق عقب إخفاق محادثات الوحدة الثلاثية التي جرت في القاهرة من ١٤ آذار/ مارس إلى ١٧ نيسان/ أبريل من السنة نفسها.

---

(٤١) كان بين الذين أفلحوا في الهرب إلى سوريا ثم إلى مصر فؤاد الركابي، أول أمين عام للقيادة القطرية للحزب في العراق، وصدام حسين، رئيس الجمهورية في وقت لاحق.

(٤٢) Majid Khadduri, *Republican Iraq; a Study in Iraqi Politics since the Revolution of 1958* (London; New York: Oxford University Press, 1964), p. 198, and Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and Its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East ([Princeton, NJ]: Princeton University Press, 1978), book 3, chap. 55.

واختتمت تلك المحادثات بين جمال عبد الناصر ووفدين من سوريا والعراق يمثلان نظاميهما البعثيين الجديدين باتفاق على تأسيس دولة اتحادية من الأقطار الثلاثة عاصمتها القاهرة. غير أن زعماء البعث في سوريا والعراق، الذين تذوقوا طعم السلطة وأصبحوا غير مستعدين للتخلي عنها ووضعها في يدي عبد الناصر مرة أخرى، وجدوا أنفسهم في مواجهة مجموعات غير بعثية بينها مجموعات ناصرية سورية وعراقية. وقد ترك انسحاب عبد الناصر من الاتحاد المقترح في ٢٢ تموز/يوليو ١٩٦٣ الباب مفتوحاً لإقامة اتحاد ثنائي بين سوريا والعراق. وعقد المؤتمر القومي السادس لإقرار الاتفاق النهائي بين فرعي الحزب. وتبنى المؤتمر فعلاً قراراً يؤيد قيام اتحاد فدرالي بين البلدين يعرف باسم الجمهورية العربية الديمقراطية الشعبية[٤٣].

حضر المؤتمر القومي السادس ممثلو الفئات كافة في الحزب. وكان أعضاء اللجنة العسكرية السورية والقيادة المدنية العراقية يسعيان لتقويض سلطة مؤسسي حزب البعث، عفلق والبيطار، على الرغم من حقيقة أن السعدي كان يعارض تولي العسكريين السلطة في العراق[٤٤]. وأفلح الجناح اليساري الأفضل تنظيماً والمستعد تماماً لفرض برنامجه على المؤتمر في نيل تأييد مندوبيه المائة والعشرين لمقترحاتهم العقائدية الجديدة لإعادة بناء الحزب. وانتخبت قيادة قومية جديدة هيمن عليها بعثيون شباب من الجيل الثاني في حين أصبحت القيادتان القطريتان السورية والعراقية تحت سيطرة العناصر اليسارية[٤٥].

ووفقاً لهاني الفكيكي، عضو القيادة القطرية العراقية وأحد المندوبين في المؤتمر السادس، فإن المثقف السوري الشيوعي السابق ياسين الحافظ (١٩٣٠ ـ ١٩٧٨) هو الذي صاغ ما أصبح يعرف بالقرارات النظرية أو المنطلقات[٤٦]. كان افتراضها الضمني تأكيد حقيقة أن القومية «مرحلة في الانتقال إلى الاشتراكية». وهكذا كان

(٤٣) حزب البعث العربي الاشتراكي، المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤٤) هاني الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي** (لندن: رياض الريس، ١٩٩٣)، ص ٣٢٩.

(٤٥) بقي علي صالح السعدي عضواً في القيادة العراقية إلى ١١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٣ عندما أخرجه خصوم بعثيون وأرسلوه إلى اسبانيا مع أنصاره.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٩. للاطلاع على النص الكامل للقرارات النظرية، انظر: حزب البعث العربي الاشتراكي، المصدر نفسه، ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥ ـ ١٩٦١، السياسة القومية... من الذكرى الثامنة حتى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**، ص ١٦٩ ـ ٢١٢. انظر أيضاً النص الانكليزي: **Arab Socialist Ba'th Party, National Command, *Some of the Theoretical Starting-points Adopted by the 6th National Congress, Held in October 1963* ([n. p.]: Bureau of Publication and Information Press, 1980).**

الهدف هو تعريب الماركسية بمزج تحليلها الطبقي مع فكرة الوحدة العربية. أما بالنسبة إلى فكرة الحرية، فقد أدانت القرارات دعم الحزب سابقاً للديمقراطية البرلمانية والحياة السياسية التعددية. وقد استند هذا النقد إلى فكرة المساواة بين «الديمقراطية الليبرالية» والمفاهيم البرجوازية «التي استوردها الاستعمار الغربي». وطرحت «الديمقراطية الشعبية» بديلاً ثورياً مستنداً إلى مبدأ حكم الحزب الواحد[٤٧].

الأمر الأكثر أهمية أن الاشتراكية العربية عدت «شعاراً فارغاً مجرداً من أي معنى علمي». وهكذا هناك اشتراكية واحدة ولكنها ذات أنماط تطبيق مختلفة. كما أن «الملكية الخاصة» لم تعد مقدسة مثلما نص دستور الحزب لعام ١٩٤٧. وأصبحت الآن «الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج والتوزيع» الحل للتخلف الاقتصادي والصراع الاجتماعي[٤٨].

وارتبط مصير عفلق كأمين عام على نحو متزايد بالفرع العراقي للحزب بعد إخراج السعدي. وبعد عام ١٩٦٨، عندما استعاد الحزب السلطة في العراق تحت قيادة جديدة، قرر عفلق الاستقرار في بغداد. وهكذا انشطر حزب البعث بعد عام ١٩٦٦ إلى جناحين، واحد عراقي والثاني سوري، لكل منهما قيادة قومية وقيادة قطرية.

القومية العربية الجديدة

علاوة على البعثية والناصرية تبنت حركة القوميين العرب القومية العربية دائماً. وأسست هذه المنظمة مجموعة من الطلبة الفلسطينيين في الجامعة الأميركية في بيروت في عام ١٩٥٢. كان راعي هذه الحركة استاذ التاريخ والقومي العربي الدمشقي قسطنطين زريق. وعلى الرغم من أن زريق قد دعا منذ عام ١٩٣٩ إلى فلسفة جديدة للقومية العربية، فقد تميزت حركة القوميين العرب بتأكيدها على العمل المباشر أكثر من المسائل النظرية العميقة. كان الدكتور جورج حبش الشخصية القيادية في الحركة وقد طور سياسة الانتقام والمواجهة المسلحة ضد إسرائيل بعد تأسيسها في عام ١٩٤٨. وهكذا فإن سياسات الحركة تذكر بالسياسات التي اتبعها القوميون العرب في عقد الثلاثينيات.

أصبحت حركة القوميين العرب سياسياً، حليفاً وثيقاً للناصرية، في حين اعتمدت عقيدتها على التحليل النظري لعلي ناصر الدين (١٨٩٢ ـ ١٩٧٥). تنظيمياً،

(٤٧) الفكيكي، المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

كانت للحركة فروع في الأردن والعراق والكويت وعمان وقطر والبحرين وجنوب اليمن وسوريا ولبنان. وبحلول عام ١٩٦٣ وبعد تحول عبد الناصر إلى السياسات الاجتماعية الراديكالية بدأت الحركة تتبنى الأفكار الاشتراكية مثل الصراع الطبقي والتمرد المسلح. كما أنها انشقت إلى منظمات قطرية: الكويت، اليمن الجنوبي، لبنان، وفلسطين وبعد اندحار الجيوش العربية أمام إسرائيل في عام ١٩٦٧ تبنى معظم أعضاء الحركة الماركسية وتخلوا عن التزامهم القومي السابق. وانطبق ذلك بخاصة على الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (١٩٦٧) برئاسة حبش، والجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين (١٩٦٩) بقيادة الأردني نايف حواتمه. واستولت الجبهة القومية، فرع الحركة في اليمن الجنوبي، على السلطة في عام ١٩٦٧ وبحلول كانون الثاني/يناير ١٩٦٩ لم تعد الحركة قائمة كمنظمة عربية شاملة.

وقد عدت حركة القوميين العرب نفسها في البداية «نخبة مختارة» من الشباب العربي المتفاني. وكانت مهمتها مواجهة ثلاثة أخطار مترابطة: التشرذم السياسي والاستعمار وإسرائيل. وهكذا كانت مترددة في تبني الاشتراكية إلى أوائل عقد الستينيات.

غير أن الحركة في معظم تاريخها أصبحت حليفاً قوياً للناصرية، في حين احتفظت لنفسها بحق اللجوء إلى العنف. وسعت أساليبها العنيفة إلى حث الجماهير على العمل السياسي ورفع وعيها. ولخص شعارها عقيدتها: الوحدة والتحرر والثأر.

قصدت حركة القوميين العرب بالوحدة توحيد الأقطار العربية في دولة واحدة أو في دولة اتحادية. وقصدت بالتحرر مقاومة الاستعمار وضرورة مكافحة الوجود الاستعماري الغربي. وكان مفهومها الأكثر فعالية وتميزاً، وهو الثأر، إعلاناً قوياً موجهاً ضد اغتصاب الصهيونية لفلسطين. لم يميز هذا الشعار في البدء بين الصهاينة واليهود، بل جمع الاثنين بلا تمييز وعدهما هدفاً واحداً. وهكذا قصد بالثأر أن يوجه كوسيلة للكفاح المسلح أو الهجمات الإرهابية ضد إسرائيل وسكانها اليهود.

انتهت علاقة الحركة بعبد الناصر، التي بدأت في عام ١٩٥٥، في عام ١٩٦٧، ولم يعد لها وجود بعد عام واحد[٤٩]. إن حقيقة وجود مراكز مهمة لنشاطاتها في أقطار كانت ما تزال تكافح من أجل الاستقلال ـ فلسطين والكويت واليمن الجنوبي ـ يفسر إلى حد كبير فشلها في التنافس عقائدياً مع الاتجاه القومي العربي في سوريا أو مصر.

---

(٤٩) Walid W. Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Knight, 1975), pp. 109-110.

وبعد رحيل عبد الناصر في عام ١٩٧٠ انشقت الناصرية إلى عدة فئات وأحزاب سياسية داخل مصر وخارجها.

أما حزب البعث، ومن الناحية الأخرى، فقد شهد عملية تحول راديكالي تميزت بانضمام أعضاء من المناطق الريفية أو الطبقة الوسطى الأدنى إلى صفوفه. غير أن هذا الاتجاه تغيّر في سوريا بعد عام ١٩٧٠ وتولي الرئيس حافظ الأسد السلطة.

وفي العراق، مر البعث بمرحلته الراديكالية بين عام ١٩٥٨ وعام ١٩٦٦. وبحلول عام ١٩٦٨ وبعد عدة محاولات أصبح القوة المهيمنة في الحياة السياسية العراقية. وبعد انتصار الخميني على الشاه في عام ١٩٧٩ والحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) واحتلال الكويت فترة قصيرة (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) بدأ الرئيس العراقي صدام حسين بتبني خطاب سياسي امتزجت فيه الأفكار القومية العربية والإسلامية.

أما بعد عام ١٩٧٣ وازدياد نفوذ السعودية كدولة اقليمية قوية شهدت القومية العربية حالة وهن نسبي. وكانت بلدان الخليج المنتجة للنفط بتأكيدها على القيم والمفاهيم الإسلامية في الحكم، فضلاً عن قوتها المالية، هي التي هيمنت على الشؤون السياسية والاقتصادية.

ومع بروز الأصولية الإسلامية في عقدي السبعينيات والثمانينيات انشقت القومية العربية أو النزعة العروبية إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ـ اتجاه رسمي مثلته الدول التي تتبنى مفاهيم القومية العربية والتي تتردد كثيراً في الانضمام إلى أية وحدة متسرعة وغير أكيدة. ويمثل العقيد معمر القذافي في هذه الحالة الخاصة استثناء من القاعدة، غير أنه يبدو أن دعوته إلى الوحدة العربية قد ضعفت بسبب العقوبات الاقتصادية التي فرضتها الأمم المتحدة، والإخفاقات المتكررة لدمج بلاده بالدول المجاورة.

٢ ـ عقيدة قومية عربية تشوبها الأفكار الماركسية في الصراع الطبقي والبناء الاشتراكي والنشاطات من النوع اللينيني. إلا أن الثقة بهذا الاتجاه قد ضعفت إلى حد كبير بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والحديث عن سياسات رأسمالية في الصين.

٣ ـ قومية عربية جديدة تسعى لوحدة تدريجية وفقاً لتنوع الوطن العربي في جوانبه الجغرافية والإثنية والاقتصادية والثقافية. كما أنها تضع الديمقراطية في مقدمة أهدافها وتؤكد الحاجة إلى حرية التعبير والنظم البرلمانية المتعددة الأحزاب والقيادة الجماعية. تمثل هذا الاتجاه المجموعات الناصرية الجديدة في مصر وسوريا ولبنان. كما أنه رسخ نفسه كتيار فكري في أنحاء المغرب.

الفصـــل الســـابــع

آليات القومية ونظريات الإنسان الاجتماعي

ظلت الحركة القومية العربية، وحتى إبان قيادة الرئيس جمال عبد الناصر ذات السمات الشعبية الطاغية، تبحث عن نظرية قابلة للتحول إلى شرعية جديدة، أو دليل عمل للمرحلة التالية.

وكنا قد رأينا في الفصل الخامس مدى تطور البحث عن نظرية للثورة العربية، أو القومية العربية، والمساهمات المختلفة التي قام بها عدد من الرواد والمفكرين ومؤسسي الأحزاب والقادة. ويمكن القول إن البحث عن النظرية ظل شاغلاً رئيسياً لأدبيات القومية العربية، وذلك في فترة الخمسينيات، ثم تضاعف الاهتمام وشهد صعوداً ملحوظاً في الستينيات. ولما يزل البحث عن النظرية مستمراً حتى اليوم.

وليس من السهل تقسيم هذه الجهود النظرية، وذات الأثر العملي في آن معاً، وفق مدارس فكرية[1] واضحة المعالم، متكاملة الملامح ومحددة الأسس. ففي الخمسينيات كانت الأسس النظرية لكل من حزب البعث وحركة القوميين العرب، قد اتخذت طابعاً معيناً، وبدا للوهلة الأولى أنها ستظل محتفظة بهذه الأسس إلى أمد طويل. غير أن ما تمخضت عنه تجربة الوحدة في عام ١٩٥٨ ثم حركة الانفصال في عام ١٩٦١، علاوة على آثار الانفصام التي أحدثتها هذه الأحداث في الكيان العربي، مقترنة بامتداد الصراع الأمريكي - السوفياتي إلى قلب المسائل العربية المختلفة، بما فيها قضية فلسطين، أبرزت الحاجة إلى مواقف نظرية أكثر تكاملاً وشمولية. ومن المفيد أن نشدد في هذا المجال على الأثر الذي تركه الميثاق الوطني الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في عام ١٩٦٢[2].

ووفقاً لذلك، نلاحظ أن الأطروحات الفكرية أو تبعاتها العملية، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة مواضيع متداخلة أو تكاد تكون كذلك، وهي:

---

(١) من الجائز مبدئياً تقسيم مدارس الفكر القومي العربي إلى مدارس ليبرالية واشتراكية وإسلامية. غير أن هذا التقسيم لا يخلو من إشكالات عديدة.

(٢) لا يزال هذا «الميثاق» يمثل الناصرية في طورها المتقدم، ولكنه لا يختصرها أو يستنفد مضامينها.

ـ استمرار البحث عن نظرية للقومية العربية.

ـ معنى الوحدة وكيفية تحقيقها.

ـ مغزى الديمقراطية وأهميتها في بناء دولة الوحدة.

وسوف نتناول هذه النقاط في امتدادها الزمني وتكاملها كمضمون صالح للتحول إلى طاقة ثورية خلاقة. ولا بد من الإشارة إلى أن طرق هذه المواضيع جاء نتيجة إحساس متزايد بوجود ثغرات لا بد من سدها، ونشوء تطورات جديدة، مما يرتب على الفكر القومي العربي تدبرها ومعالجتها.

استمرار البحث عن نظرية

كنا قد أشرنا في الفصل الخامس إلى بعض المحاولات التي طمحت إلى إرساء أسس نظرية للقومية العربية بدءاً بدعوة قسطنطين زريق في عام ١٩٣٩ ومروراً بمساهمة عبد الله العلايلي في كتاب **دستور العرب القومي** الصادر عام ١٩٤١، وانتهاء بالحوار الغني الذي أثارته كتابات زكي الأرسوزي وميشيل عفلق في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.

ولا بأس هنا أن نستعيد بعض المحاور النظرية التي تفتحت عنها هذه المحاولات، وذلك استكمالاً للسياق التاريخي، والتوصل إلى الامساك بالانعطافات المتوالية التي ولدتها هذه المحاولات، وكمقدمة لمناقشة الاسهامات اللاحقة.

المصطلحات والأهداف

ويمكن القول ان هذا البحث عن النظرية تمركز في بدايته ضمن ما نطلق عليه هنا ارساء ضوابط فكرية قائمة على تحديد المفاهيم بغية إقامة تعريف محدد للألفاظ والمعاني التي بدأت تدخل القاموس القومي العربي، وتشكل عنوان هويته وتمايزه وشخصيته. وهذا ما حاوله ساطع الحصري، كما رأينا في الفصل الرابع، وذلك عبر مناقشته مدلولات الأمة، والقومية، والدولة، والوطن. وكان واضحاً أن الهم النظري الرئيسي للحصري انصبّ على الخروج بتعريف دقيق لمعنى الأمة وربط هذا التعريف بمقومات القومية. ثم لم يلبث الحصري أن أعقب ذلك، وبخاصة في أواخر الأربعينيات، بتقديم تفسير تاريخي لنشوء القوميات، بدءاً بالدول الأوروبية والولايات المتحدة، وانتهاء بتركيا والوطن العربي(٣).

---

(٣) ربط الحصري نشوء القوميات باضمحلال الحق الإلهي للملوك وبروز ثلاثة أقانيم جديدة: حق التصويت العام، والتجنيد الإجباري العام، وحق التعليم العام. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة=

ولعل أول وثيقة نظرية، خارج مساهمات الحصري، تتمثل في **الكتاب الأحمر** الذي أصدره قسطنطين زريق وعدد من زملائه القوميين العرب في أواسط الثلاثينيات[٤]. وتقوم أهمية **الكتاب الأحمر** انطلاقاً من المفاهيم العامة التي تؤطر أبوابه وتحدد مدى تناوله لمواضيع معينة دون غيرها. وأول ما يلاحظه المرء عندما يلقي نظرة على البنية المتكاملة لهذا الكتاب، التقسيم الدقيق الذي يضفي عليه طابعه المميز. فهو يقوم على دعامتين أساسيتين: الدعامة **الأولى** تدور حول تقديم تعريف محدد لعدد من المفاهيم التي بات يضمها القاموس السياسي للقومية العربية، وبرزت الحاجة إلى ضبطها وسرد ما تنطوي عليه. والدعامة **الثانية** هي الأهداف التي يعتبر واضعو هذه الوثيقة أنها تنبع مباشرة من التعريفات نفسها وتتواصل معها تواصل الرأي بالعمل، أو النظرية بالتطبيق[٥].

وهكذا يبدأ **الكتاب الأحمر** بتعريف المصطلحات التالية، قبل أن يشرع في تحديد أهدافه. وهذه المصطلحات هي: الوطن العربي، الأمة العربية، الفرد العربي، القومية العربية، العقيدة القومية، الفكرة العربية، الحركة القومية. والوطن العربي يشمل النطاق الجغرافي، أما الأمة العربية فهي الجماعة التي تسكن هذا الوطن، والفرد العربي هو الشخص الذي يمحض الأمة العربية ولاء مطلقاً، والقومية العربية «هي مجموعة الصفات والمميزات والخصائص والإرادات التي ألفت ما بين العرب وكونت منهم أمة». أما العقيدة القومية، وهو ما يهمنا في هذا المجال، فهي لا تتعدى «الايمان والعمل النظامي» ويشمل الايمان هنا اعتبار الأمة العربية مبعث «الحقوق والواجبات»، إضافة إلى «حق الأمة العربية بالسلطان في داخل وطنها والاستقلال تجاه الخارج»، ثم بذل كل قوة وطاقة لتجسيد ذلك عملياً. وهنا يأتي دور الفكرة العربية أو القضية العربية لإقامة «دولة قومية عربية قوية متحضرة» انطلاقاً من الحركة التي يقوم بها العرب والتي هي «حركة بعث وتحرر وانشاء». كما أنها «حركة انقلابية تعمل في طريق التطور السريع» المستند «إلى الوعي القومي والتنبيه الشعبي العام» و«تكاتف الجماهير والقوة الشعبية».

ثم تأتي بعد ذلك أبواب الأهداف وهي تنقسم إلى باب السياسة العامة،

= العربية، ١٩٩٠)، القسم ١، الكتاب ٢: **أحاديث في التربية والاجتماع**، ص ٤٣.

(٤) ولا بد من التنويه بالمساهمات المبكرة لكل من عبد الرحمن الكواكبي وعبد الغني العريسي.

(٥) أود أن أشكر مرة أخرى الزميل رغيد الصلح لتزويدي بنسخة من **الكتاب الأحمر** تقع في أربع صفحات من الحجم الكبير، غير أنها لا تحمل تاريخاً محدداً أو عنواناً. غير أن الصفحة الأولى تحمل هذا العنوان: «الميثاق: العرب القوميون يعملون لتوفير رفاهية العرب عن طريق تحرير الوطن العربي والأمة العربية واستقلالها».

فالسياسة الاقتصادية والسياسة الاجتماعية والسياسة الثقافية. وبعد ذلك تنضوي هذه المسائل تحت شعار دعوة الوحدة العربية، وهو، كما يقول **الكتاب الأحمر**: «الايمان، النظام، الطاعة، العمل».

ولقد احتفظ هذا الأسلوب الوصفي للقومية العربية وعقيدتها بمرتكزاته الأساسية حتى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، على رغم بعض المحاولات التي قام بها قسطنطين زريق، وعبد الله العلايلي وزكي الأرسوزي لتجاوزها. واللافت للنظر في هذه الناحية هو تعمد دعاة الوحدة العربية عدم الالتزام بأي «مذهب سياسي أو اقتصادي»، والاكتفاء بالتشديد على التحرر والاستقلال والإصلاح الزراعي وبناء صناعة حديثة، وتحرير المرأة، وخلق ثقافة عربية عصرية.

ونجد أن المبدأ النظري شبه الحيادي يحكم القرارات والبيانات التي أقرها «المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا» الذي انعقد في بروكسل في ٢٧ ـ ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٨[٦].

ويورد كتاب المؤتمر باباً منفرداً تحت عنوان: «أوليات»، حيث يستعيد أسلوب **الكتاب الأحمر** في إعطاء تعريفات محددة للمصطلحات التالية: العرب، والوطن العربي، والقومية العربية، والحركة العربية، والفكرة القومية العربية (ص ١٣ ـ ١٤). والحركة العربية، وفقاً لكتاب المؤتمر، «هي البعث العربي الجديد الساري في الأمة العربية». فهي تتحفز لتحرير الوطن العربي وتوحيده، كما تتوخى:

«إيجاد نظم سياسية واقتصادية واجتماعية فيه أحسن من النظم الراهنة، والمساهمة بعد ذلك في العمل لخير المجموع البشري وتقدمه، وتحقيق ذلك بوسائل معينة، مستمدة من استعداد العرب وظروفهم الخاصة، ومن تجارب الغرب، من دون التقيد بمذهب معين من المذاهب الأوروبية الحديثة، كالفاشية والشيوعية والديمقراطية» (ص ١٣).

ويكرر كتاب المؤتمر في مكان آخر، ضرورة تحرير كل أجزاء الوطن العربي من

---

(٦) انظر: **القومية العربية: حقيقتها ـ أهدافها ـ وسائلها** (مؤتمر) (بيروت: دار الأحد، ١٩٣٩).
ومن الذين حضروا المؤتمر: أسعد المحاسني، ادوار توتنجي، اغسطس قسطندي، أمين الراوي، بدر الفاهوم، حليم أبو عز الدين، حيدر عجلاني، رفاعي حديد، رفيق السيوفي، سالم المدلل، شاهر ضاهر، عبد الرحمن البزاز، عبد العزيز الدوري، عبد الغني الدلي، عباس عبد اللطيف، عبد الله عيتاني، عزت طرابلسي، عدنان القوتلي، عفيف فاخوري، عوني عزيز الداوري، فائز يارد، فرحات زيادة، فريد الخاني، قاسم البزركان، مصطفى بيضون، موسى الحسيني، نوري كاشف الغطاء، هاني هاشم، وفيق الرمالي ويحيى رضا.

الاستعمار، وضمان الحريات المشروعة للفرد العربي و«التي لا تتنافى مع مصلحة المجموع»، لكنه يضيف قائلاً: «اما تفصيل هذه المبادىء ووصف نظام الحكم اللازم لكل بلد [عربي]، فأمر سابق لأوانه» (ص ٥٢). ثم يشرع الكتاب في تحديد الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو أكثر توسعاً من **الكتاب الأحمر**، لكنه لا يخرج عن الإطار النظري العام الذي يضبط هذه الأهداف ضمن الغاية القومية النهائية وهي «تحقيق الخير الأوفر للعدد الأكبر من العرب» (ص ٥١).

وحينما أصدر علي ناصر الدين، أحد مؤسسي عصبة العمل القومي، كتابه **قضية العرب** في عام ١٩٤٦، والذي يقول إنه فرغ من إعداده أثناء اعتقاله بين عامي ١٩٣٩ و١٩٤٣[٧]، بناه بأكمله على أسلوب التعريف القائم على عزل بعض المصطلحات القومية وتقديم تحليل وصفي شامل لمدلولاتها وعلاقتها بالحركة العربية الوحدوية.

وهو يفتتح الكتاب بشرح مفهوم «الرسالة القومية»، ثم يقدم تحديداً شاملاً لمصطلحي «العربي» والأمة العربية في وطنها الكبير، ومعنى تأليف دولة واحدة والعوامل المؤدية إليها. وبعد أن يقدم عرضاً تاريخياً ضافياً لكيفية نشوء الأمة العربية منذ فجر التاريخ، معرجاً على بزوغ الإسلام الذي دشّن «المدنية العربية الثانية»، كما يقول (ص ٥٨)، يتطرق إلى شرح مدلول «الوعي القومي»، وكيفية تحقيق اكتماله عبر أساليب ووسائل قائمة على ضرورة انتهاج «طريق الوثب الاضطراري السريع» (ص ٦٧). ويطرح في فصل منفصل تحت عنوان «تجديد قضية العرب» السؤال التالي: «ما هي قضية العرب. وكيف نحددها؟» ثم يقول و«قضية العرب تكمن في إعادة بعث التراث الأصيل والتوجه إلى إقامة دولة اتحادية ذات رسالة عظيمة»، ومن دون الدخول في «صدد شكل الحكم» المزمع (ص ١١٠ ـ ١١٦).

ويظل تحديد القومية ومعناها هو الشغل الشاغل في بقية الكتاب حيث يعمد إلى إضفاء صفات واضحة على هذه الظاهرة التي يعتبرها قائمة بذاتها. فهي منفصلة عن «القضية الشرقية» من جهة، ولا يجوز الخلط بينها وبين فكرة «الجامعة الإسلامية» من جهة أخرى (ص ١٤٢)، ولأن الشرق مساحات جغرافية مترامية وثقافات متعددة، و«الدين غير القومية» (ص ١٥١).

ويعتبر دستور **حزب البعث العربي** الذي صدر في إطار مقررات مؤتمره الأول في عام ١٩٤٧ تتويجاً طبيعياً لهذه الأسس النظرية العامة القائمة على دعامتي تحديد

(٧) انظر: علي ناصر الدين، **قضية العرب**، ط ٢ (بيروت: دار الحكمة، ١٩٥٥)، ص ٧ ـ ٩.

المصطلحات ورسم الأهداف. ولقد اعتبرت مقدمة الدستور أن الحزب العقائدي هو السبيل الوحيد لتحقيق أهداف العرب: «والحزب فكرة وروح تتجسدان في أفراد وتنتشران في جمهور، وتفصل الفكرة فتصاغ مبادىء الحركة الصحيحة، وتلهب الروح الجمهور فتتحول الفكرة إلى قوة وينمو الحزب ويحقق أهدافه»[8].

غير أن هذا الدستور الذي توّج المرحلة التي دشنتها الفكرة العربية القومية في بدايات الثلاثينيات، حقق في الوقت نفسه تجاوزاً واضحاً لها، مما أفضى إلى افتتاح عقد الخمسينيات، وقد ترسخت الحاجة الملحة إلى تحويل الفكرة إلى نظرية عامة. ولقد تمثل هذا التجاوز الذي أكده دستور ١٩٤٧ في ناحيتين. أما الناحية **الأولى** فهي تبني الاشتراكية كنظام اقتصادي للقومية العربية، بعد أن كانت المنظمات القومية الأخرى تحجم عن هذا التبني الواضح لمذهب اقتصادي معين. وتكمن الناحية **الثانية** في تبني النظام النيابي الدستوري في الدولة العربية الجديدة[9]. غير أن تبني الاشتراكية ودمجها بالقومية العربية دمجاً عضوياً كان العامل الحاسم في عملية التجاوز التي تحدثت عنها، وبخاصة في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة آنذاك.

ومع ذلك، فإن حزب البعث لم يعلن أنه قدم نظرية متكاملة في القومية، وهو ما أكده ميشيل عفلق غير مرة، معتبراً «أن القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات»[10]. ويقول في مكان آخر: «نحن صدرنا من البدء فكرة وليست نظرية، إذ انها مستمدة من صميم هذا الشعب العربي الممتد على هذه الرقعة الممتدة في الشرق والغرب»[11].

غير أنه أعلن في عام ١٩٥٠: «ان حركة البعث لا غنى لها عن فلسفة عامة في الحياة، فهي حركة تقدمية تحررية، وهي بذلك حركة عميقة جداً تتصل بالمفاهيم الإنسانية الخالدة. ولا يمكن أن تكون هذه الحركة بمثل هذا التناسق والإحكام والشمول الذي نطلبه، وأن تكون في الوقت نفسه فاقدة لنظرة عامة إلى الحياة».

وأردف قائلاً: «... ان الحركة تحتاج لا إلى نظرة أخلاقية فحسب، بل إلى نظرة فلسفية عامة، أي أن تكون لها نظرة في الكون ومظاهره وعلله وفي الإنسان

---

(٨) شبلي العيسمي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ج ١: **مرحلة الأربعينات التأسيسية: ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩**، ص ١١٥ ـ ١١٦، باب الملاحق.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠ و١٢٢.

(١٠) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، طبعة جديدة موسعة (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣])، ص ٤٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

ومعنى حياته وفي الأخلاق»[١٢].

غير أنه على رغم تبني حزب البعث للاشتراكية كمضمون أساسي من مضامين الحركة العربية الوحدوية، فإن اشتراكيته ظلت يشوبها الغموض من جهة، وتحتاج إلى برامج تفصيلية من جهة أخرى. وهذا النقص دفع عفلق إلى الإعلان في عام ١٩٦٠ «ان المجال الذي قصر فيه الحزب هو البحث الاشتراكي المنظم ووضع نظرية مفصلة للاشتراكية العربية»[١٣].

وعلى رغم أن عفلق درس التاريخ ودرّسه، فإنه قلما يحدد ما يعنيه في حديثه عن القومية والأمة في إطار تاريخي واضح. ولكننا إذا دققنا النظر فيما يقوله نجد أن القومية لديه ظاهرة حديثة نشأت وأخذت في الانتشار بعد إخفاق «الدولة الدينية» في كل من أوروبا والعالم الإسلامي.

يقول: «فالدولة الدينية كانت تجربة في القرون الوسطى وتجربة انتهت بالفشل وكلفت البشرية كثيراً من الجهد والدماء ومن المشاكل، وحدثت تقريباً في أوقات متقاربة في البلاد الإسلامية وفي أوروبا المسيحية. في أوروبا كان هذا الحلم عند البابوات والأباطرة الجرمان من ألف سنة... وكانت النتيجة فشل المحاولة لظهور القوميات منذ القرن السادس عشر. فقد تبلورت فكرة القوميات في أوروبا وقضت نهائياً على هذا الحلم. أما في الشرق الإسلامي فقد فشلت المحاولة أيضاً ونتائجها معروفة كذلك، بين حروب وثورات عديدة مستمرة، انفصلت على أثرها الشعوب غير العربية وشكلت كيانات مستقلة مثل إيران وتركيا»[١٤].

ويعلن في مكان آخر أن المحرك الأساسي الذي فجر مواهب الأمة العربية في الماضي هو «الدين»، «أما اليوم فإن المحرك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية»[١٥].

غير أن هذا التمييز الدقيق بين حقبات التاريخ واتسام كل حقبة بطابع فكري معين أو محرك أساسي لم يجد طريقه إلى أدبيات البعث كمفهوم حاسم قادر على إرساء أسس أكثر وضوحاً لنظرية كانت في أطوارها الأولى.

وفي عام ١٩٥٧ نجد أن عفلق لا يزال يدعو إلى خلق هذه النظرية الشاملة،

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥. ولعل د. سعدون حمادي في المقدمة التي أوجز فيها أفكار عفلق في الكتاب نفسه، كان يشير إلى بعض هذه النواحي التي تحتاج إلى «تطوير أكثر» (ص ١٨).

وذلك انطلاقاً من التقدم الواضح الذي حققته الأمة العربية «في طريق الثورة والانبعاث»، ولأجل ضمان اطراد هذا التقدم في المستقبل فهو يؤكد: «في اعتقادنا أن السبب الأول والأهم الذي تحقق هو ظهور نظرة جديدة في العمل القومي العربي لم تبلغ بعد مستوى النظرية في الوضوح والترابط والشمول، ولكنها فيها الحد الأدنى الذي يسمح لها ببلوغ هذا المستوى».

ويتابع قائلاً: إن بلوغ الحركة العربية الحديثة مستوى النظرية هو أمر ضروري وحيوي عليه تتوقف ضمانة مستقبلنا وسلامته»[١٦].

البعد التاريخي

وهكذا يمكن القول إن فترة الخمسينيات قد شهدت اتفاقاً شبه اجماعي حول ضرورة التوصل إلى صياغة نظرية متكاملة تستند إليها القومية العربية بعد أن أخذت في التحول إلى تيار اجتماعي عريض، لا بل إن الشعور بغياب هذه النظرية أو عدم توفرها بالشكل المتكامل والشمول المطلوب ولد نوعاً من التفسير الصارم الذي أخذ يعزو أسباب فشل عدم قيام الوحدة العربية التامة إلى هذا النقص بالذات. وهكذا نجد، مثلاً، الحكم دروزة وحامد الجبوري في كتاب **مع القومية العربية** الصادر عام ١٩٥٧، والذي يعتبر الميثاق النظري لحركة القوميين العرب، يعتبران أن فقدان النظرية الشاملة للحركات والأحزاب القومية هو المسؤول عن «فشل النضال العربي في تحقيق أهداف الأمة تحقيقاً كاملاً. . .»[١٧].

غير أن هذه الوثيقة العقائدية لحركة القوميين العرب لم تقدم هي الأخرى النظرية الموعودة، بل عمدت إلى إعادة تكرار مواصفات الأمة وخصائصها القومية القائمة على وحدة اللغة والتاريخ والأرض وتماثل العادات والتقاليد والثقافة، إضافة إلى مصلحة العيش المشترك وعنصر الإرادة المشتركة. وعلاوة على ذلك، يندمج تعريف «الأمة» بمصطلح «القومية» بحيث تغدو القومية، وفق تعبير الباحث محمد جمال باروت، «منقوشة بشكل بدئي في الأمة»، وذلك لأن الأمة والقومية تتبادلان المواقع، فينطبق

(١٦) ميشيل عفلق، **معركة المصير الواحد** (بيروت: دار الآداب، ١٩٥٩)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧. وهكذا انتقلت المسألة النظرية من مشكلة البرهان على وجود الأمة إلى إشكالية «تحقيق مضمون إيجابي حي لها» (ص ٥٩).

(١٧) انظر: مجموعة من المؤلفين، **قراءات في الفكر القومي**، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، الكتاب الأول: **القومية العربية: فكرتها ومقوماتها**، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

تعريف الأولى على الثانية[18].

وبالتالي، فإن للقومية العربية مرحلتين، حصلت وانتهت المرحلة **الأولى** «في الأعماق السحيقة من التاريخ، منذ أن وجد أول تجمع بشري عرف في ما بعد بأنه عربي، وأرست في ذلك الزمن البذور التكوينية الأولى لأسس القومية العربية»، أما المرحلة **الثانية** فهي مستمرة منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا[19].

ويتعارض هذا المفهوم لنشوء القومية تعارضاً بيّناً مع المساهمات النظرية التي قدمها ساطع الحصري، كما تتصادم مع التحليل الذي عرضه عبد الله العلايلي في كتابه **دستور العرب القومي**. والأهم من كل ذلك، يتضارب هذا التعليل النظري لنشوء الأمة وبروز القوميات مع آراء قسطنطين زريق، والذي اعتبره الكثيرون أحد الآباء الروحيين لحركة القوميين العرب.

وقبل أن نوضح مدى الخلاف النظري الجذري بين تفسير زريق لكيفية بروز القومية والنموذج النظري الذي ينطلق منه كتاب **مع القومية العربية**، لا بد من القول إن مدرسة ساطع الحصري وعبد الله العلايلي وقسطنطين زريق ظلت، على رغم تأثيرها الفكري والمعنوي، تشكل تياراً مرادفاً للحركات القومية المنظمة، ولم تخترق الأجواء الايديولوجية الخاصة التي شكلتها هذه الحركات وغذّتها بأساليبها المرتبطة بالتعبئة الشعبية والعمل المباشر. وإذا كان ثمة تأثير محدد لأفكار زريق بالنسبة إلى حركة القوميين العرب، فإن مفهوم النخبة ربما شكل الحيز النظري الوحيد الذي ساهم في بثّه الأكاديمي والمؤرخ في كتابه **الوعي القومي**.

ومن هنا، لم تمثل حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى التي استمرت حتى أوائل الستينيات قفزة جديدة من الناحيتين النظرية والفكرية، بل كانت امتداداً طبيعياً لأجواء الثلاثينيات والأربعينيات، والتي تمثلت في عصبة العمل القومي ومساهمات علي ناصر الدين. ونتفق في هذا المجال مع التحليل القائل بأن علي ناصر الدين كان «المرشد الروحي» الفعلي للحركة، حيث لعب دوراً «أعظم أهمية وتأثيراً بكثير من دور زريق»[20].

ولعل عدم نشر زريق دراسة متكاملة حول مفهوم القومية هو الذي ساهم في طمس معالمها المتمايزة، والتي تشكل افتراقاً نظرياً حاسماً لم ينل حتى الآن العناية التي

---

(١٨) محمد جمال باروت، **حركة القوميين العرب: النشأة، التطور، المصائر** (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية والعسكرية، ١٩٩٧)، ص ٨.

(١٩) انظر: مجموعة من المؤلفين، المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٢٠) باروت، المصدر نفسه، ص ٥٧.

يستحقها. ولقد أشار زريق إشارة عابرة إلى هذا المفهوم في مقالته الرائعة حول «القومية العربية والدين بمناسبة ذكرى مولد النبي العربي الكريم»، حيث نجده يعلن مشيراً إلى دور النبي محمدﷺ في توحيد العرب وجمع شملهم: «ولقد يقول البعض إن الرابطة الدينية كانت في ذلك الوقت طاغية على الرابطة القومية، وإن الإسلام كان أقوى من العربية. والجواب أن شيئاً غير هذا لم يكن ممكناً في القرون الوسطى: سيّان في ذلك الشرق الإسلامي والغرب المسيحي. ونحن نعلم أن القومية بمعناها الصحيح إنما هي وليدة العصر الحديث وما تمخض به من قوى سياسية واقتصادية واجتماعية»[٢١].

ونحن نلاحظ هنا أن زريق يقرر من دون تعليل أو إسهاب أن «القومية بمعناها الصحيح» نشأت في فترة زمنية محددة لا ترقى إلى آلاف السنين، بل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعصر الحديث. وظلت هذه الإشارة مدفونة فترة زمنية طويلة، لكننا نعود فنجدها تحتل مساحة أكبر في كتاب له نشره في عام ١٩٨٣[٢٢]. فتحت عنوان: «نحو حلول عملية للتغلب على العقبات في سبيل الوحدة العربية» نجد زريق يتطرق إلى موضوع نشوء القوميات على نحو أكثر إسهاباً مما فعله من قبل، ويعلل إشارته العابرة السابقة بتقديم عرض تاريخي للحركات والثورات التي اجتاحت العالم في العصر الحديث.

وهكذا بعد أن يشير إلى «تخلف المجتمع العربي عن الطور الذي يؤهله لأن يكون مجتمعاً قومياً»، يعمد إلى شرح معنى القومية وتاريخية هذا المعنى: «فالقومية بمعنى الرابطة الجامعة لأبناء مجتمع من المجتمعات، الصاهرة لغيرها من الروابط، الضامة ـ أو الساعية إلى ضم ـ جميع فئات المجتمع في كيان «أمة» واحدة لها تاريخها وتراثها الخاص ومصالحها الحاضرة المترابطة ومصيرها المقبل المشترك، والمتميزة من سواها من الأمم؛ إن القومية بهذا المعنى لم تظهر إلا في مرحلة معينة من تطور المجتمع الإنساني. وإذا بغينا التحديد قلنا إنها ظهرت في أوائل العصر الذي ندعوه «الحديث» في أوروبا الغربية، وذلك بعد ان انتقلت مجتمعات تلك المنطقة من الوضع الذي كان مهيمناً عليها في القرون الوسطى، وجازت ـ لأسباب لا مجال للتبسط فيها هنا ـ تطورات متتابعة، منها المتدرجة الهادئة ومنها الثورية الصاخبة. وأهم هذه

---

(٢١) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٢٢) قسطنطين زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٧. ويقول في التوطئة إن المقالات التي ضمها الكتاب المذكور أعدت ما عدا واحدة بين عامي ١٩٧٧ و١٩٨١ (ص ٥).

التطورات هي التالية: «النهضة» و«الإصلاح» و«التوسع التجاري» و«الثورة الفرنسية» و«الثورة الصناعية»[٢٣].

ويلجأ زريق إلى شرح مضامين «هذه التطورات» الواحدة تلو الأخرى، مشيراً على نحو خاص إلى تحول الدول القومية التي توطدت أركانها اثر الثورة الصناعية إلى قوى توسعية تتوخى السيطرة على البلدان الآسيوية والأفريقية «استغلالاً للموارد والأسواق»، وتنافساً وتصارعاً على مناطق النفوذ والمصالح المادية والسياسية.

من هنا يقول: «ثم جاءت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، فأضافت إلى طبقة التجار طبقة من الصناعيين والرأسماليين الذين أسهموا مع أولئك في توطيد أركان الدول القومية التي نشأت في غربي أوروبا، وفي العمل على توسيع نشاط هذه الدول نحو بلدان آسيا وأفريقيا استغلالاً للموارد والأسواق، وفي دفعها إلى التنافس والتصارع على مناطق النفوذ ومرتكزات المصالح الاقتصادية والسياسية. فإذا العوامل التي كانت تغذي الفكرة القومية الغربية كفكرة تحررية وتنظيمية لأبناء الشعب الواحد تنقلب لتلعب دورها في الاتجاهات المؤدية إلى نشوء الاستعمار وإلى فرض سلطته المشؤومة على الشعوب»[٢٤].

ثم يخلص إلى القول: «إننا لم نأتِ بهذه اللمحة العجلى للعوامل التي مهدت لنشوء القومية في الغرب ثم لتأصلها وتفتحها وتفشيها، إلا لنلفت النظر إلى أن هذه العوامل لم تنم بعد في المجتمع العربي ولم تفعل فعلها لتضع هذا المجتمع في وضع قابل لزهو هذه الفكرة وإثمارها على النحو الذي حدث في الغرب. ولا ينحصر هذا الوضع بالمجتمع العربي، بل إنه ينسحب على جميع مجتمعات «العالم الثالث»، التي لم تخض بعد، أو لم تخض إلى الحد الكافي، غمار التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي نتج منها تحول المجتمعات الغربية إلى مجتمعات قومية»[٢٥].

ونجد أن زريق قد عمد إلى إيجاد إطار تاريخي لنشوء القومية عبر اللجوء إلى دراسة تطورات العصر الحديث ثم تحديد الأساس النظري الذي تقوم عليه قوميات العالم الثالث، وهي تجد نفسها في موقع الدفاع عن مجتمعاتها في وجه الهجوم الغربي.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢٥) المصدر نفسه. والجدير بالذكر أن زريق كرر دعوته لصياغة فلسفة قومية شاملة في الخمسينيات داعياً إلى «نسج هذه الفلسفة القومية من خيوط التفكير الفلسفي التحليلي من ناحية، ووقائع ماضينا وحاضرنا من ناحية ثانية». انظر: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٢٧٧.

غير أننا نريد أن نكتفي هنا بالإشارة إلى هذا المفهوم الجديد الذي أدخله زريق في صميم إشكاليات الفكر العربي القومي، ولكن من دون أن يجد تربة صالحة في الأحزاب والمنظمات العربية.

ولكي يساوي بين «الشرق» و«الغرب»، ويعطي مثلاً حياً على عالمية المفاهيم والتطورات في عصرنا هذا، عاد زريق في مقالته المشار إليها إلى التشديد على تصوره الخاص للقومية، محاولاً نزع صفات «الأزلية» أو «الأبدية» عن الأمة والقومية. فهو يقول: «على أن مفهومنا للقومية العربية الواحدة والأمة العربية الواحدة لا يعني أنهما وجدتا منذ وجود العرب وستستمران ـ كما نتصورهما اليوم ـ إلى آخر الدهر. نعود فنؤكد أن «القومية» و«الأمة» هما ظاهرتان حديثتان نشأتا وازدهرتا بفضل تطورات قامت في العهد «الحديث» من تاريخ الإنسانية ولم تتوفر قبل ذلك لا في الغرب ولا في الشرق. ليس معنى هذا أنه لم يكن ثمة شعور بالانتماء إلى جنس معين أو إلى حضارة متميزة، وإنما هذا الشعور لم يتخذ الصورة المتكاملة، الصاهرة لجميع الانتماءات في انتماء قومي واحد، والتي ظهرت في العهد الحديث. ومن هنا فإننا نخطىء عندما نتكلم عن «القومية العربية» أو «الأمة العربية» كأمر واقع في الماضي، حتى في أزهى عصور السيادة العربية. ذلك أن الانتماء العربي، على الرغم من وجوده الذي كاد أن يكون مستمراً، ومن بروزه في بعض العهود كالعهد الأموي، أو في بعض الدول الإقليمية كالدولة الحمدانية، كان ملتبساً بولاءات أخرى تنازعه كالولاء القبلي أو الولاء الإسلامي الشامل، وكثيراً ما تغلبت هذه الولاءات عليه»[٢٦].

وليست حداثة القومية، وفقاً لذلك، حدثاً معزولاً، بل انها جزء من الحداثة العامة التي أخذت تنتشر في شتى أصقاع العالم منذ نهاية القرون الوسطى. ولذلك فإن فكرة التقدم، مثلاً، هي الأخرى فكرة حديثة لم تعرفها الحضارات القديمة والوسيطة. ففكرة التقدم نحو الأحسن والأفضل ضمن نطاق حركة تاريخية شاملة متجهة إلى الأمام، ووفق قوانين حتمية قائمة على نظرة تفاؤلية تعتبر الحاضر أفضل من الماضي والمستقبل سيصبح حتماً أكثر زهواً من الحاضر، كان تاريخ الإنسانية خلواً منها حتى العصر الحديث. ونرى زريق يعمد إلى تعداد التطورات التي ساهمت في إرساء فكرة «التقدم»، فإذا بها لا تختلف في مضمونها عن التطورات التي أدت إلى ظهور القومية[٢٧].

---

(٢٦) زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات**، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢٧) قسطنطين زريق، «نشوء فكرة التقدم وتطورها،» في: المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٣٩. انظر أيضاً دراسة هاني فارس عن عقلانية زريق، وإن كان فارس قد أهمل المفهوم التاريخي لرؤية زريق العقلانية: =

ولم يكن زريق مبالغاً عندما كتب مقالة في عام ١٩٩٠[٢٨] لإعادة توضيح مفهوم القومية معلناً تضارب مفهومه التاريخي مع ما يتداوله البعض في الساحة العربية. ولذلك قرر «العودة إلى الأصول واستبانة الأساسيات» بغية الخروج من حالة التشويش الذهني والبعثرة الفكرية.

فهو يؤكد، بادىء ذي بدء، أن القومية ليست ايديولوجيا تدخل المعترك الحياتي في صراع مع سواها من الأيديولوجيات. وهي بالتالي تخرج عن نطاق العقائد العامة المستمدة «من خارج التاريخ» وتبدو عكس ذلك ظاهرة اجتماعية انبثقت من خلال التطور التاريخي الحضاري ذاته. فالقومية هي نتاج تطورات اقتصادية وسياسية وثقافية وعلمية قادتها الطبقة الوسطى والتي اندمجت بغيرها من الطبقات، مما أدى عبر التفاعل المستمر فيما بينها إلى تكوين شعوب ذات خصائص مشتركة. وهذه الشعوب انشأت أوطاناً وبنت دولاً تختلف اختلافاً نوعياً عن المجتمعات القديمة أو الوسيطة.

ويخلص إلى القول: «إن الانتماء القومي... ليس حقيقة أزلية وجدت منذ القدم وستبقى كما هي إلى الأبد، إنما هو نتيجة لعوامل اقتصادية واجتماعية وعقلية نمت وتضافرت في عهد معين هو العهد «الحديث»».

وكان أحد زملاء قسطنطين زريق، وهو جورج طعمة، قد ألقى محاضرة في هذا الموضوع في عام ١٩٥٦[٢٩] توصل فيها إلى نتائج مماثلة. ويستهل طعمة محاضرته بالإشارة إلى «الغموض العقائدي» الذي يلف الفكر العربي منذ فجر نهضته الحديثة. ويرى أن هذا الغموض يعود إلى الانغماس في هموم الحاضر، مما يشكل عائقاً أمام تكوين نظرة صائبة تربط هذا الحاضر بالماضي وتفتح الطريق في اتجاه تحديد المستقبل. وهو يعتقد أن تحديد «المفهوم القومي» تحديداً نظرياً دقيقاً يساهم مساهمة أساسية في جلاء هذا الغموض. ويناقش تبعاً لذلك هذا المفهوم في إطلاقه من عقاله المحدود عبر استخدام ما يدعوه «النظرة التاريخية الشاملة»[٣٠].

وتتوخى هذه النظرة التاريخية الشاملة دراسة القومية في سياقها العالمي، حيث تغدو ظاهرة مرتبطة بتاريخ البشرية بكامله، فلا تعود مقتصرة على قوم دون آخرين،

Hani A. Faris, «Coustantine K. Zurayk: Advocate of Rationalism in Modern Arab Thought,» = in: George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds., *Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Coustantine K. Zurayk* (Amherst, NY: State University of New York Press, 1988), pp. 1-41.

(٢٨) قسطنطين زريق، «الانتماء القومي والمتغيرات،» **الحياة**، ٢/ ٢/ ١٩٩٠.

(٢٩) جورج طعمة، **في المفهوم القومي** (بيروت: النادي الثقافي العربي، ١٩٥٦).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

وتتحرر من غيبيّتها وسحرها القائم على أصالة لا يضبطها ضابط اجتماعي أو ثقافي.

وهو يرى أن البشرية في تطورها الطويل تدرجت في محطاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية من «القبيلة»، كوحدة أولى قائمة على الكلأ والزراعة إلى «الدولة ـ المدينة» والتي اتسمت حياتها بنمط زراعي مشترك، فالامبراطورية ذات اللغات والثقافات والديانات المتعددة، مثل الامبراطوريات المصرية واليونانية والرومانية تتسم بتأليه اباطرتها وبروز فئة الكهنة ذات النفوذ السحري الموروث. وأعقب انهيار هذه الامبراطوريات ظهور أنظمة امبراطورية دينية شملت «الامبراطورية اللاتينية في الغرب، ووليدتها الامبراطورية البيزنطية، ثم الامبراطورية الإسلامية العربية في الشرق»[٣١].

ومع منتصف القرون الوسطى بدأ النظام الإقطاعي بالانهيار، متزامناً مع تطورات سياسية تجسدت في انحياز ملوك أوروبا إلى الطبقة الوسطى الناشئة ضد الإقطاعية وسلطة الكنيسة في آن معاً. ومع نمو التجارة، فالصناعة، بدأت المدن عبر «الطبقة المتوسطة» تحتل مكان الصدارة. ومما زاد في التأثير المطرد لهذه الطبقة الاكتشافات الجغرافية وازدياد التزاحم على المستعمرات، علاوة على النهوض الثقافي والإصلاح الديني المتمثل في الحركة البروتستانتية. ولعبت المطبعة دوراً رئيسياً في ترسيخ هذا النهوض الثقافي الجديد، وذلك عبر تعميم الكتب والمنشورات لتشمل «طبقات الشعب» عوض فئة محدودة كما كان سائداً من قبل. وتوجت الثورة الفرنسية هذه التطورات معلنة بدء عصر جديد في التطور القومي المرتكز إلى الدولة ـ الأمة، إذ إن الدولة في هذا الطور الأول للقومية هي التي بادرت إلى توحيد مقاطعات الأمة المختلفة، حيث ظلت السيادة منحصرة في «شخص الملك والطبقة العليا»[٣٢].

أما التطور الآخر الذي وضع الأمة في المقدمة وحول الدولة إلى أداة تمثيلية لمصالحها وتطلعاتها، فقد اتسم بالتشديد على «الحرية وحقوق الأفراد»، بدءاً من انكلترا في القرن السابع عشر وانتهاء بالثورتين الأمريكية والفرنسية. وفي هذا الطور برزت أهمية العوامل الفكرية والنظرية كما جسّدتها فلسفة جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وآراء جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨). وغدت القومية وفقاً لذلك ذات صفة ديمقراطية قائمة على مبدأ جديد يشمل «جميع أفراد الشعب بحقوقهم وحرياتهم»[٣٣].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩. وهو يعتقد أنه رغم تعميق الوحدة الدينية في هذه المرحلة وانتشار لغة واحدة لاتينية في الغرب المسيحي وعربية في الشرق الإسلامي وتعميم تشريع واحد، روماني أو إسلامي، فإن هذه الوحدة «ظلت بعيدة عن الوحدة العضوية التي تميز الدول القومية» (ص ١٠).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.

غير أن هذه الصفة الديمقراطية للقومية رمزت إلى صعود الطبقة الوسطى وامتداد نفوذها في المجتمع، ولم تشمل طبقة العمال التي نشأت في ظل الثورة الصناعية وظلت تعاني تبعات «النظام الاقتصادي الحر». وهكذا بدأت الاشتراكية تبرز كسمة أساسية في أواخر القرن التاسع عشر، مما جعل «تطبيق المساواة والعدالة الاجتماعية من المشاكل الأولى لكل أمة متحضرة قوية أخذت بأسباب الصناعة»(٣٤).

ويعلن طعمة أن عصره لا يزال عصر القوميات، مما يحتم على الأمة العربية تحقيق تكاملها القومي الصحيح. وهو يعتقد أن هذا التكامل يصطدم بأنظمة الحكم العربية التي اكتفت بتحقيق استقلال رمزي من جهة، وعمدت إلى توطيد أركان التجزئة ضمن كيانات «رسم حدودها الاستعمار عقب الحرب العالمية الأولى» من جهة أخرى. هذا إضافة إلى «التخلف» على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي وانتشار الجهل والافتقار إلى ثقافة سياسية عامة. ويلجأ بعد ذلك إلى تقديم تحديد إيجابي لعدد من المفاهيم التي تساهم «في تكوين مذهب واضح للقومية العربية». وهذه المفاهيم قائمة على ثقافة خلقية تؤمن بالخلق والإبداع وفق نمط عقلاني متفتح وروح باحثة بحيث تحول القومية إلى وسيلة لتحقيق «المشاركة الفعالة» في بناء حضارة إنسانية جديدة. ويرتبط الوصول إلى هذه الغاية المثلى بإرادة ابناء الأمة، وعياً وتصميماً، ويمتزج مفهوم الإرادة الواعية بهدف اجتماعي قائم على خلق «مجتمع حديث» وفق تصور واضح لشمولية السياسة القومية لكل النواحي المهمة والحيوية مثل الاقتصاد والدفاع والتعليم(٣٥).

والذي يلفت النظر في هذه الرؤية التاريخية هو تحويلها القومية إلى وسيلة قائمة على عدد من المفاهيم ذات الصلة المباشرة بمشروع نظري تنضوي تحته مواصفات محددة للعمل من أجل إعادة توحيد أمة مجزأة وفق نمط حديث من الأعراف والأسس التي تتجاوز تعداد مقومات اللغة والتاريخ أو غيرها. فالقومية، وفقاً لذلك، هي طريق المجتمعات إلى الحداثة ذات الصفات العقلانية العلمية والتي تتوخى دائماً التقدم والتطور في مجالات الحياة المتعددة. وتغدو القومية في هذا المجال ظاهرة عالمية تفصح عن مضامينها وفق مفاهيم عامة، ويحدد عموميتها إطارها التاريخي الحديث، على رغم تلون هذا التاريخ بصبغة محلية قائمة على معايير التخلف والتقدم والقوة والضعف.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٤٣. ومن الجدير بالذكر أن طعمة ينهي محاضرته بمقطع من كتاب قسطنطين زريق الذي يشير فيه إشارات مركزة إلى ارتباط تحقيق الوحدة بالانقلاب الداخلي في قلب المجتمع وإعلان الخروج نهائياً من عصر القرون الوسطى والدخول في العصر الحديث ذي المعالم القومية الواضحة. انظر: قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨).

وإذا كان زريق وطعمة قد عالجا نظرية القومية الحديثة انطلاقاً من عالميتها وخصائصها المشتركة التي تشمل النشوء التاريخي للأمم في حقبات محددة لا تمت إلى العصور القديمة والوسطى، فإن أنيس صايغ عمد إلى تطبيق هذا التطور على الحالة العربية في دراسة مهمة نشرها في أعقاب تحقيق الوحدة المصرية ـ السورية، وقبل انفكاك عقد هذه الوحدة بأشهر محدودة[٣٦].

ويرى صايغ أن الرابطة العربية الأولى تمثلت في عصبية قبلية سادت الجزيرة قبل نشوء الإسلام. ثم تحولت هذه العصبية إلى ولاء إسلامي قائم على «جماعية إيمانية» تتعانق في ربوعها مفاهيم الفضائل الروحية العقائدية وتشدها العروة الوثقى للجماعة الواحدة. واستظل العرب دولة إدارية واحدة نقلت تصوراتهم من عالم البداوة إلى فسحة الاسهام الحضاري المرتكز على المدن والعمران والإنتاج. وأضحت العروبة في ظل الإسلام مفهوماً جديداً مزج بين العالمية وأفضلية حاملي رايته الأولى. وعندما وصل الأمويون إلى السلطة اندمجت العصبية القبلية بالولاء الإسلامي، فنتج من ذلك حس عربي جديد قارب الشعور «القومي» لكنه ظل بسيطاً غير متكامل، وأخفق في التحول إلى وعي قومي خالص. ويرى صايغ أن عدم تكامل هذا الوعي سهل انتصار الدعوة العباسية التي أدت إلى ارتكاس الشعور العربي في حلته الأموية، وفتحت الطريق أمام تغلغل العناصر الفارسية والتركية في الدولة العربية الإسلامية. وما لبث هذا الارتكاس أن أضحى انتكاساً عاماً إبان صعود العثمانيين والذين رزح العرب تحت ثقل حكمهم مدة أربعة قرون. وكانت النتيجة العلمية لطغيان العثمانيين انطفاء الحس العربي وارتداده إلى مفهوم البداوة السابق، فأصبحت كلمة «العرب» تعني «البدو. . . سواء كانوا أهل مدن أو رحلاً». أو يطلق عليهم تعبير «أبناء العرب»، أي سكان الأحياء الشعبية في المدن[٣٧].

مع ذلك، احتفظ العرب في ظل الحكم العثماني الطاغي بمميزاتهم ولغتهم و«عروبة أخلاقهم» المتّسمة بالشهامة والقيم والشجاعة. وشكل هذا الانفصام بين التركي والعربي، على رغم رابطة الإسلام المشتركة، رصيداً هائلاً ظهرت آثاره الايجابية مع بزوغ عصر النهضة في القرن التاسع عشر، وهو العصر الذي مهد لنشوء فكرة القومية العربية كما نعرفها اليوم[٣٨].

وبعد أن يتوقف صايغ أمام المراحل المختلفة التي اجتازتها القومية العربية، منذ

---

(٣٦) أنيس صايغ، **تطور المفهوم القومي عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٥ و١٠٩.

عصر النهضة حتى بداية عقد الستينيات، يعتبر أن العروبة بمفهومها المنبثق عن «إرادة الشعب كمجموع» هو عنوان العهد الجديد الذي تجاوزت فيه الفكرة العربية سياقها النخبوي الثابت، وبدأت تطوراً جديداً نحو التكامل العقائدي. وكما فعل طعمة وزريق، يعدد صايغ «الصفات الرئيسية» لمفهوم القومية المعاصر، فيخص بالذكر تسع صفات:

١ ـ ثقة الفرد بأمته والاعتماد على الذات.

٢ ـ الوعي المستند إلى الإرادة الشعبية.

٣ ـ التربية الوطنية.

٤ ـ المواءمة بين حرية الفرد وحرية الجماعة والحؤول دون طغيان الواحدة على الأخرى.

٥ ـ الايمان بالاشتراكية التقدمية لحل المشكلات الاجتماعية المتعددة.

٦ ـ علمانية المفهوم القومي.

٧ ـ بناء نفسية عربية جماعية لدرء مخاطر القبلية والعائلية والاقليمية والطائفية والعنصرية.

٨ ـ بناء مفهوم متطور للمواطنية.

٩ ـ ممارسة النقد الذاتي منعاً للتحجّر وتوخياً لإطلاق «حيوية مستمرة» ذات بعد حضاري واضح[٣٩].

وكان أنيس صايغ قد كتب دراسة مستفيضة عن التبني المصري للفكرة العربية ورافق مظاهرها منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن العشرين، وأشار في الفصل الأخير إلى أهمية رعاية هذه الفكرة وتحصينها في وجه الأخطار التي تتهددها[٤٠]. وكان أهم ما اقترحه في هذا المجال صياغة المفهوم الجديد للفكرة العربية في مصر صياغة تفضي إلى «عقلية متبلورة» و«فلسفة عربية جديدة»[٤١].

وهو ينوّه في هذا المجال بثلاث محاضرات ألقاها فايز صايغ في أواخر عام ١٩٥٤، ونشرت لاحقاً تحت عنوان **رسالة المفكر العربي**[٤٢]. وتكمن أهمية هذه

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٤.

(٤٠) أنيس صايغ، **الفكرة العربية في مصر** (بيروت: هيكل الغريب، [١٩٥٩]).

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٤٢) فايز صايغ، **رسالة المفكر العربي** (بيروت: مطابع الاستقلال، ١٩٥٥).

المحاضرات، وفقاً له، في دعوتها الصريحة إلى «وجوب صياغة فلسفة جديدة، تحل محل المفاهيم القديمة التي أخذت عن الغرب فعجزت عن حل المشكلة»[43].

وكان فايز صايغ قد لخص فلسفته الجديدة تلك بأنها تنظر إلى القومية كحركة ديناميكية متصاعدة متجهة إلى المستقبل عوض التقوقع في الماضي أو الاكتفاء بدراسة الحاضر. ويمضي قائلاً، متفقاً في ذلك إلى حد كبير مع زريق ومدرسته: «إن القومية في العالم العربي هي اليوم في حالة صيرورة، لا في حالة كينونة، إنها موجودة بالقوة، لا بالفعل، إنها قابلية وإمكان، وليست ذات وجود متحقق»[44].

اكتشاف الانسان

ترك الانفصال السوري الذي فكك أواصر الجمهورية العربية المتحدة في عام ١٩٦١ آثاراً عميقة على الحركة القومية العربية، وأدى إلى تفجّر أزمات حادة في عدد من منظماتها وأحزابها وهيئاتها. ولعله ليس من المبالغة القول إن الانفصال شكل نقطة انعطاف حادة قررت إلى حد بعيد مستقبل الاتجاه الوحدوي العربي، ودفعته إلى إعادة النظر في عدد من المفاهيم وأساليب العمل وكيفية استئناف النشاط الحزبي العقائدي. وجاء نشر **الميثاق** الناصري في عام ١٩٦٢ ليعلن انتهاء مرحلة وبزوغ مرحلة جديدة تتشابك في حناياها معضلة البناء الاشتراكي والنهوض الثقافي والالتزام بالديمقراطية كتتويج عملي لحل التخلف الاجتماعي والاقتصادي. غير أن أهمية **الميثاق** الرئيسية تكمن في الانتقال النوعي الذي أحدثه عبر تحويل مهام الثورة العربية إلى نموذج حي لمهام الثورات في العالم الثالث ككل، وإيلاء وتيرة التغيير الاجتماعي دلالة اشتراكية ذات صفات عالمية وإنسانية معاً. وكان هذا الانتقال إيذاناً بإعلان انتهاء التشرنق القومي الضيق، وفتح المجال واسعاً أمام الاستفادة من التراث الحضاري والعلمي المعاصر كعملية طبيعية تتطلبها الحاجة الملحة لاختصار المسافات بين التأخر والتقدم، والعمل الوحدوي والتجزئة المستمرة. ولم يسبق لوثيقة سياسية عقائدية أن أثارت من الجدل الفكري والحوار النظري ما أثاره **الميثاق** سواء داخل مصر أو خارجها. وعلى رغم الأسلوب التقريري الذي يطبع **الميثاق** في أبوابه الرئيسية، فإنه يتسم بدعوة واضحة إلى التجدد والبحث عن أساليب العمل الناجعة وفق رؤية مستقبلية مستندة إلى «الاقتناع العلمي» و«الفكر المستنير» و«المناقشة الحرة». وتنبث في مقولات **الميثاق** إشارات متكررة إلى ضرورة «شق طريق جديد» تجاوباً مع «الظروف الجديدة» وذلك

(٤٣) صايغ، **الفكرة العربية في مصر**، ص ٣٠٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

من أجل إيجاد الحلول الملائمة، ومواجهة التغييرات العالمية بـ «فكر جديد»[٤٥].

وعندما بدأت محادثات الوحدة الثلاثية في ربيع عام ١٩٦٣ بين مصر وسوريا والعراق، نجد الرئيس جمال عبد الناصر يشير إلى **الميثاق** ومفاهيمه وتعريفاته لمضامين الاشتراكية والحرية والوحدة مرة تلو الأخرى. وجاءت هذه الإشارات المتكررة لتؤكد على أهمية البحث عن «نظرية» للثورة العربية والصراع الفكري المفتوح بين حزب البعث العربي الاشتراكي و«الناصرية» كما طرحها **الميثاق**. وفي الاجتماع الثاني (١٩ آذار/مارس ١٩٦٣) لمحادثات الوحدة دار نقاش مطول بين عبد الناصر وكل من مؤسسي حزب البعث، ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، حول معاني الحرية، والاشتراكية، والوحدة.

وتساءل عبد الناصر: «ما هو مفهوم الحرية بالنسبة للبعث؟ ما هو رأي البعث بالنسبة للأحزاب؟ وبعد أن أشار إلى الشوط الكبير الذي قطعه **الميثاق** في تفسير هذه المفاهيم وحلولها العملية، مضى يقول: «بالنسبة للبعث مثلاً... لا يوجد تحديد للحرية ولا للديمقراطية ولا للاشتراكية، يوجد فقط شعارات...»[٤٦].

وعاد عبد الناصر ليطرح أهمية القضية النظرية في الاجتماع الثالث، ويطالب عفلق بتقديم تعريف واضح للحرية والاشتراكية (ص ٩٤). ثم استؤنف النقاش والتساؤل في الاجتماع الرابع، ودار نقاش نظري بين عبد الناصر وعفلق حول الفارق بين الحرية والتحرر ومفهوم **الميثاق** للديمقراطية والاشتراكية باعتبارهما جناحي الحرية. وعلى رغم أن هذا النقاش النظري كان يرمز إلى أمور أخرى تتعلق بطبيعة السلطة في دولة الوحدة ومدى أهمية السماح لأكثر من حزب أو تنظيم للعمل، فهو كان يعبر أيضاً عن طموح كل من الفريقين للاستئثار بالنظرية الثورية كمضمون متكامل داخل الحركة القومية العربية. من هنا تشديد عبد الناصر على وجود «فكر منسق ثابت كامل مفصل... يرد على الأسئلة ويعطي الحل لمواجهتها ـ أي سؤال تجد الإجابة عليه في **الميثاق** (ص ١٠٣).

وعندما أشار صلاح الدين البيطار إلى «خلافات مذهبية» بين البعث والناصرية، ظل عبد الناصر مصراً على رأيه القائل بأن البعث يفتقد إلى نظرية أو «عقائدية» تؤهله للخوض في نقاش واضح ومثمر (ص ١٣٣ ـ ١٣٦).

---

(٤٥) انظر: جمال عبد الناصر، **الميثاق: قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٦)، الباب ٢.

(٤٦) **محاضر محادثات الوحدة**، (القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٣)، ص ٨٢.

وخلص عبد الكريم زهور، أحد أعضاء الوفد السوري، الخلافات المذهبية على النحو التالي: «ان في رأيي أن هناك خلافات مذهبية بين النظام في الجمهورية العربية المتحدة وبين حزب البعث.. هذه الخلافات في خطوط النظرية العامة.. الجمهورية العربية المتحدة تنادي بالحرية والاشتراكية والوحدة... وحزب البعث ينادي بالوحدة والحرية والاشتراكية.

هناك عملية... تفضيل... أفضلية.. لا أكثر ولا أقل...» (ص ١٤١)[٤٧].

غير أن عبد الناصر ظلّ مصراً على رأيه، نافياً وجود نظرية لدى حزب البعث، مكرراً أنه قرأ كل كلمة كتبها مفكرو الحزب وقادته ولم يجد «نظرية»، ولم يعثر على وسائل للتطبيق قائمة على تجربة مماثلة للتجربة المصرية، لا بل إن عبد الناصر ذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً ان «العقيدة» لا يمكن أن تختصرها ثلاث كلمات هي الوحدة والحرية والاشتراكية. كما أن عبد الناصر لم يكن يدّعي أن لديه هو الآخر نظرية كاملة، بل اكتفى بالقول إنه في بداية الثورة لم تكن لدى الضباط الأحرار نظرية، وأشاروا إلى هذا الواقع أكثر من مرة. كانت هناك عوض ذلك مبادئ محددة ومعيار نظري قائم على «التجربة والخطأ». وعقب تجربة تطبيق استمرت إحدى عشرة سنة خرج **الميثاق** كمجرد «أساس للنظرية» التي لا تزال تنتظر من يصوغها على نحو متكامل (ص ١٤٢). وكان أن خصصت جلسة كاملة من المحادثات الثلاثية لبحث «الخلافات المذهبية»، ولكنها لم تتوصل إلى نتيجة محددة[٤٨].

وكان تحقيق الوحدة السورية ـ المصرية في عام ١٩٥٨ قد فتح المجال واسعاً أمام انتقال الحركة القومية العربية إلى صعيد جديد من الناحيتين النظرية والعملية، وعزز الأمل باقتراب انتصار هذه الحركة على امتداد الوطن العربي. ونلمس هذا التوجه الجديد في سلسلة الوعي العقائدي التي باشر عبد الله الريماوي بنشرها في بداية عام ١٩٦١.

وكان الريماوي قيادياً بعثياً سابقاً، تولى أمانة سر القيادة القطرية الأردنية في

(٤٧) وأردف عبد الكريم زهور قائلاً: «في الأهداف الكبرى ليس هناك خلاف.. طبعاً الأهداف الكبرى ليست كل شيء في النظرية.. هناك في النظرية أولاً أسلوب إخراج الأهداف إلى حيز التطبيق». وخلص إلى القول إنه من الظلم إنكار وجود «نظرية» لحزب البعث. انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٨) بالنسبة إلى مسألة الخلاف الناصري ـ البعثي وجذورها وتشعباتها، انظر: عبد العزيز حسين الصاوي، **العلاقة الناصرية ـ البعثية: دراسة استطلاعية في أزمة تطور الثورية العربية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

الحزب، وأحد أعضاء حكومة سليمان النابلسي الوطنية في عام ١٩٥٦، ثم ما لبث إثر الوحدة المصرية ـ السورية أن أخذ ينافس عفلق على زعامة حزب البعث، مما أدّى إلى إبعاده وانحيازه نهائياً إلى الناصرية كقيادة سياسية ونهج فكري. وتكمن أهمية مساهمات الريماوي الفكرية في إصراره الثابت والمتواصل على ضرورة صياغة نظرية شاملة للحركة القومية العربية كأساس مسبق لأي تغير جذري يتحلى بمواصفات الديمومة.

وإذا كان المجلد الأول(٤٩) لدراسة الريماوي قد صدر قبل الانفصال بأشهر قليلة، وأعقبه المجلد الثاني(٥٠) الذي صدر أثناء الانفصال في أيلول/ سبتمبر ١٩٦١، كما يقول المؤلف نفسه في خاتمة الكتاب، فإن المجلدين معاً يشكّلان نموذجاً حياً للمخاض الفكري والعملي الذي أخذ يتجاذب الحركة القومية العربية بعد انسحاب ممثلي حزب البعث ووزرائه في أواخر عام ١٩٥٩ من مؤسسات الجمهورية العربية المتحدة. وكان هذا الانسحاب بداية صراع نظري أحياناً ودموي أحياناً أخرى داخل هذه الحركة، والذي استمر بشكل أو بآخر حتى هزيمة عام ١٩٦٧. ولا نتوخى هنا دراسة أبعاد هذا الصراع أو خلفياته، بل نهدف إلى مجرد الإشارة العابرة لتأكيد بروزه وتصاعده ضمن المحاولات الدؤوبة التي تمت في هذه الفترة لصياغة النظرية الثورية التي دعا إليها غير طرف.

وقبل مناقشة بعض النماذج التي خرجت بها هذه المحاولات، لا بد من إبراز النقاط التالية:

أولاً: امتدّ نطاق هذه الفترة من أوائل الستينيات حتى أواخر السبعينيات، أي نحو عقدين من الزمن. وسوف نعتبر دراسة عبد الله الريماوي المشار إليها أعلاه كالنموذج الأول، وكتاب منيف الرزاز، **فلسفة الحركة القومية العربية** الصادر في ١٩٧٧، خاتمة هذه المرحلة.

ثانياً: لم تعد القومية العربية في هذه الفترة مجرّد وسيلة لتحقيق التقدم الحضاري المعاصر، كما أرادها زريق، أو «مبعث النظريات» كما تصوّرها عفلق. بكلمات أخرى، أدى البحث عن نظرية شاملة إلى الوقوف خارج القومية والنظر إليها بمنظار جديد بحيث أضحت هي الأخرى موضوعاً للنظرية وإطاراً لترتيب أو صياغة مفاهيم

---

(٤٩) عبد الله الريماوي، **المنطق الثوري للحركة القومية العربية الحديثة**، سلسلة الوعي العقائدي؛ ١ (القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١])، مج ١.

(٥٠) عبد الله الريماوي، **القومية والوحدة في الحركة القومية العربية الحديثة**، سلسلة الوعي العقائدي؛ ٢ (القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١])، مج ٢.

تمسّها ولكن لا تتوقف عندها ككينونة تحدد جوهر النظرية وصورتها.

ثالثاً: طغت في هذه الفترة المقولة الاشتراكية كعنصر مستقل يقرر إلى حد بعيد كيفية المعالجة النظرية ومنطقها الداخلي وسياقها العام. وكان من الطبيعي وفقاً لذلك أن يحتل الحوار مع الماركسية، سلباً وإيجاباً، مساحة مهمة في هذا المجال، لا بل يمكن القول إن هذا الحوار أسهم إلى حد بعيد في تأطير أبواب النظرية المنشودة، وكان في معظم الأحيان الأداة التي بلورت مدى قبول أو رفض عدد من المفاهيم، بدءاً بالحرية الفردية وانتهاءً بالصراع الطبقي، كمجرد أمثلة عامة.

رابعاً: على رغم المحاولات المتعددة، وذات المقولات والمسلمات المتشابهة في أكثر الأحيان، لا نكاد نعثر في هذه الفترة على حوار متبادل أو سجال مباشر بين أطراف هذه المحاولات، لا بل يمكن القول إن السجال المباشر كان يتم في سياق دحض أو تطوير مساهمات الجيلين الأول والثاني من رواد القومية العربية. كما أن الحوار المتبادل ظل في معظمه منصباً على تقويم المدارس الماركسية ومدى ملاءمة بعض أطروحاتها للوضع العربي المتّسم بالتجزئة والتخلف معاً. ولعل عصمت سيف الدولة في سلسلته حول **نظرية الثورة العربية**، والذي سنتناوله لاحقاً، هو الوحيد الذي دخل في حوار شبه مباشر مع المساهمات الأخرى التي برزت في الفترة نفسها.

منطق التاريخ والحركية الحياتية الإنسانية

عبد الله الريماوي: منطق التاريخ

ينطلق عبد الله الريماوي من مقولة مؤداها ان مبادئ الثورة العربية القائمة على «القومية والاشتراكية والديمقراطية» لا تشكل البداية الصحيحة للنظرية التي باتت الحركة القومية العربية في أمس الحاجة إليها، بل ان هذه المبادى نفسها «تنبثق من العقيدة الحركية الإنسانية، وتكوّن مجتمعة، على نفس المستوى من الأهمية والقيمة، محتواها»(٥١).

وهو يعني بذلك أن القومية العربية لا تؤدي تلقائياً إلى توليد نظريتها الخاصة بها، كما افترض عدد من المفكرين القوميين العرب(٥٢). ويعتبر ان الاكتفاء بالقومية

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥٢) يناقش الريماوي في هذا المجال عدداً من الإسهامات الفكرية التي ذهبت في هذا الاتجاه، فينتقد آراء كل من ميشيل عفلق ومنيف الرزاز وعبد اللطيف شرارة وعبد الله عبد الدائم وابراهيم جمعة. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٦١.

الخاصة كمنبع للنظرية وأساليب التطبيق مجرد «مراهقة فكرية» لا تعي الحقيقة الإنسانية الحية الواحدة القائمة على مقومات أساسية مادية وعقلية وإرادية وعاطفية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن محاور القومية والاشتراكية، وعلى رغم تضارب الآراء في كيفية نشوئها أو مواصفاتها، لا بد من أن تستند إلى موقف نظري محدد من الإنسان والمجتمع والتاريخ والاتجاه العام الذي ينطوي عليه تطور المجتمع في تاريخه وحضارته. ووفقاً لذلك، فإن الاختلاف حول تفسير القومية أو الاشتراكية أو الديمقراطية يعود في جذوره إلى صراع أعم وأشمل يتمحور حول مفاهيم مثل «المادية» و«المثالية» و«الحركة الدياليكتيكية» و«الحركية الآلية»، إذ ان محاولة تفسير تطور المجتمع وحضارته وتاريخه تستند إلى «نظرية قومية إنسانية شاملة» وليس إلى «نظرية قومية معينة». فهذا الشمول الإنساني المنبثق عن نظرية تحدد العوامل والمقومات التي تشكل الفكرة القومية في جوهرها الأساسي هو الذي يرتفع بالفكر القومي العربي إلى مستوى العصر. فكما أن هناك إنساناً طبقياً وآخر رأسمالياً أو ليبرالياً، لا بد من أن يكون ثمة «إنسان قومي» يؤمن ويتبنى هذا المبدأ ويعي مدلوله النظري والعملي، وذلك قبل أن ينتسب انتساباً ملتزماً إلى هذه الأمة أو تلك[٥٣].

ولكن قبل هذا وذاك، تقوم الحركات العقائدية على منطلقات نظرية هي التي تقرر المبادئ وتحدد كيفية اكتساب المعرفة. فالقومية ليست عقيدة، بل هي نتيجة في مؤداها النظري لمنطلقات فلسفية، أو بكلمات أخرى: «ان العقيدة... تنطوي على موقف من القومية ومفهوم لها، وتنطوي على موقف من الاشتراكية ومفهوم لها، كما تنطوي أيضاً على موقف من الحرية ومفهوم لها. كل من القومية، أو الاشتراكية أو الحرية، تكوّن مبدأ عقائدياً قد يختلف في محتواه من عقيدة إلى أخرى. فالعقيدة إذن هي الأسس الفلسفية أو النظرية التي تتوحد فيها أو تنطلق منها تلك المبادئ. وقد تُسمّى العقيدة وفقاً لهذا، العقيدة المثالية أو المادية أو غيرهما. وقد تُسمّى العقيدة الحركية أو الجمودية أو غيرهما، وقد توصف بالدياليكتيكية أو الآلية أو غيرهما... ولكن تسميتها العقيدة القومية، أو العقيدة الاشتراكية، أو العقيدة الديمقراطية، حيث يفهم بعد ذلك ان القومية أو الاشتراكية أو الديمقراطية هي تلك الأسس الفلسفية، وهي تلك النظرية في فهم الكون، والطبيعة، والإنسان في الطبيعة والكون، وفي المجتمع، ثم في فهم الحركة ومنطقها وجوهرها في تلك المستويات، تصبح تسمية مضللة خاطئة خطأً فاحشاً، تترتب عليها أبحاث ومناقشات وجدل طويل عريض فارغ...»[٥٤].

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

فالنظرية، وفقاً لذلك، هي الأساس الذي يقرر ويحدد معاني القومية والاشتراكية والديمقراطية، وذلك بما تتضمنه من مبادئ عامة تساهم في تفسير أحداث التاريخ بغية رسم طريق التغيير الصحيح وصنع المستقبل الموعود. وهي علاوة على ذلك، تتّسم بالعلمية وفق منهج استقرائي للتجارب الإنسانية في شمولها وعبر مراحلها المختلفة، وتعلن انها «عقيدة جديدة» تتخطى العقائد الثورية التي سبقتها وتستوعب في آن معاً المحتوى الحي لكل تجربة اشتراكية معاصرة، بما فيها تجربة الثورة العربية نفسها[٥٥].

ولنطرح السؤال التالي: ما هي الظروف الجديدة التي تستدعي ولادة هذه النظرية؟ ثم ما هي الفائدة العملية المتوخاة عقب صياغة النظرية وتقديمها كجزء أساسي تحتمه الحركة القومية العربية؟

من اللافت للنظر أن الريماوي يستهلّ أطروحته بالإشارة إلى عدد من المستجدات التي يرى انها تطبع الحقبة التي يتناولها وتفرض على أبنائها وعي حقائق مذهلة في تطورها وتحولها إلى دلائل عامة تشمل العالم ككل من جهة، ومواصفات خاصة تتصل بالمرحلة الجديدة التي بلغتها الحركة القومية العربية الحديثة من جهة أخرى. وهو يستخدم في هذا المجال مصطلحات تومئ إلى التقدم العلمي الهائل وما يستتبعه من قوة عسكرية وقلق إنساني وأمل بمستقبل أفضل، وتصاعد الصراع العقائدي عبر القارات وبين الكتلتين الغربية والشرقية[٥٦]. وفي غمرة هذا الصراع برزت الحركة القومية العربية الثورية لتفرض نفسها في أرجاء الوطن العربي كقوة قائدة مخلفة وراءها حركات أخرى كانت تنافسها وتحاول عرقلة صعودها. وبحكم كونها «القوة الأولى والكبرى»، ومع ازدياد وزنها على الصعيد الدولي، تواجه الحركة القومية العربية امتحاناً جديداً يتلخص في قدرتها على مواجهة المعسكرين الغربي والشيوعي وتثبيت منطقها الخاص في «الحياد الإيجابي» والذي أضحى العلامة البارزة لحركات التحرر في كل من آسيا وافريقيا. علاوة على ذلك، تجتاز الحركة القومية العربية، كما يرى الريماوي، مرحلة جديدة تنطوي على تميز نوعي، وليس مجرد تراكم تجربة أخرى تضاف إلى التجارب السابقة. ولقد كان قيام الجمهورية العربية المتحدة، التي حققت الوحدة المصرية ـ السورية، فاتحة هذه المرحلة الجديدة وعنوانها البارز، إذ إن هذه

---

(٥٥) عبد الله الريماوي، **البيان القومي الثوري** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٦])، ج ٢: **مشروع ميثاق مقترح للحركة العربية الواحدة**، ص ٦٠٤.

(٥٦) «هذا العصر في تاريخ الإنسان.. عصر العقل والعلم... عصر الذرة والفضاء.. عصر القلق والأمل... عصر الأسلحة فوق الذرية، عصر الصواريخ عابرة الفضاء!». انظر: الريماوي، **المنطق الثوري للحركة القومية العربية الحديثة**، ص ٥.

الجمهورية الحديثة غدت «نواة الوحدة العربية» و«قاعدة النضال القومي.. ومركز القيادة منه». كما ان ميلاد هذه الجمهورية حوّل هدف الوحدة العربية إلى استراتيجيا شاملة بعد أن كان مجرد شعار سياسي، الأمر الذي ضاعف بدوره المساعي الحثيثة لتقويض هذه التجربة الفريدة. والأهم من ذلك، شرعت التجربة الجديدة في الجمهورية العربية المتحدة في بناء مجتمع اشتراكي، مما يتطلب وعياً علمياً حاداً ووضوحاً أساسياً في مفاهيم الاشتراكية وكيفية تطبيقها تطبيقاً يقيم تفاعلاً حياً مع النظرية التي تتقدم عليه[٥٧].

ومثلما تحول شعار الوحدة إلى هدف استراتيجي، وأضحى بناء الاشتراكية يتطلب توضيح أسسها ومفاهيمها العقائدية، فإن ميلاد الجمهورية العربية المتحدة أحكم «الطوق حول إسرائيل»، ورفع تحرير فلسطين إلى «مستوى جديد»، كما يقول الريماوي، وجعل استرداد الأرض المغتصبة احتمالاً قابلاً للتحقيق. ومن هنا، فإن الاتجاهات العقائدية التي أملت ولادة أول وحدة عربية حديثة تفصح عن زوال «التناقض العدائي» بين السلطة والشعب والذي كان قائماً قبل انبثاق السلطة الجديدة الممثلة في قيادة الرئيس جمال عبد الناصر[٥٨].

ولكن على رغم كل ذلك، فإن «الاتجاه العقائدي» الذي تفصح عنه مبادئ هذه الحركة وشعاراتها وأهدافها ونهجها لا يزال يحتاج إلى تركيز وتبلور بحيث تتحول «النظرة إلى «نظرية». وبكلمات أخرى، إذا كانت الأمة العربية قد خرجت من طور التكون إلى طور الاكتمال عبر تاريخها الطويل، وبخاصة في أعقاب الفتح العربي - الإسلامي، وباتت الحركة القومية العربية الحديثة القوة الأولى الفاعلة في أرجاء الوطن العربي الكبير، فإن عقيدة هذه الحركة لّما تزل «في طريق التكوين والتبلور»[٥٩].

وهو يشرح هذا الاستنتاج قائلاً: «أما الزعم بأن عقيدة الحركة القومية العربية الحديثة واضحة المعالم تركزت وتبلورت، فتعدّت مستوى الاتجاه والنظرة إلى مستوى العقيدة والنظرية... فأمر يفتقر إلى الإخلاص والجرأة والأمانة». ويتابع مصرّاً على أن هذه البلورة إسهام تاريخي: «يضعه تاريخنا على كاهل كل مناضل ومفكر عربي، وعلى

---

(٥٧) يشير الريماوي إلى «القوة الاستعمارية الصهيونية والقوة الشيوعية» كأطراف رئيسية تخطط لضرب الهدف الوحدوي للأمة العربية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٦٠ و١٤٦ - ١٤٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦١. من المفيد الإشارة إلى المعنى الخاص الذي يعبر عنه نعت الحركة القومية العربية بصفة «الحديثة» عند الريماوي والذي يومئ إلى وجود حركة أخرى غير حديثة انبثقت إبان العصور الذهبية للإسلام العربي وقبل انهيار الخلافة العباسية.

كل حركة أو حزب عربي أو هيئة عربية كجزء أساسي من واجبها القومي والإنساني»[٦٠].

ثمة، إذن، مرحلة جديدة تختلف اختلافاً كيفياً عن المراحل السابقة للحركة القومية العربية الحديثة، مما يستدعي بناء حركة ثورية واحدة «ذات العقيدة الواحدة الواضحة». وإلى أن يتم إنجاز هذين الشرطين (الحركة الواحدة والعقيدة الواحدة)، فإن الثورة العربية تظل معرضة للانتكاس وهي تواجه تحقق أهدافها والتصدي لأعدائها. ويغدو الموضوع العقائدي المنطلق العلمي والمنطقي الذي يضبط العمل والنضال، ويعالج نقاط الضعف ويوفّر المقومات التي تسهم في «تجنب الخسائر والنكسات» من أجل بناء مجال ثوري سليم يختصر العامل الزمني الذي أضحى من أشد العوامل إلحاحاً في معركة إلغاء التخلف وبعثرة الجهود[٦١].

لهذه الأسباب مجتمعة، يتصدى الريماوي لطرح مساهمته في إخراج النظرية الثورية العربية إلى حيز الوجود مستنداً إلى الوضع الجديد الذي دشنته الجمهورية العربية المتحدة بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر. يبدأ بإعادة تحديد «المصطلحات» الفكرية والعقائدية والتي يقول إنها تعاني اضطراباً واسعاً وفوضى خطيرة. ويعتبر ان هذه الفوضى في المصطلحات تطبع الإنتاج الفكري لمفكرين ومناضلين وكتاب يتصدون لقيادة الحركة القومية العربية الحديثة[٦٢]. وهكذا يقدم تعريفاً محدداً لكل من العبارات التالية: الأمة ـ الشعب، الأمة ـ القومية ـ الحركة القومية، القومية، والوطنية، والجنسية، والعرقية، وذلك قبل أن يشرح مفهومه لعبارة «العقيدة» وما تحمله من مدلولات[٦٣].

ويشير الريماوي إلى أن العقيدة هي مفاهيم ومنطلقات نظرية تكوّن الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه الحركة القومية. ولأنها كذلك فهي تكون سابقة للأهداف ومحددة لمضامينها ومدى انسجامها مع السيرورة التاريخية ومنطقها الداخلي. فإذا كانت أهداف القومية العربية هي الوحدة والاشتراكية والحرية، فإن السؤال التاريخي الذي يطرح نفسه هو: «لماذا الوحدة العربية؟ لماذا الاشتراكية العربية؟ لماذا التحرر من الاستعمار؟». وتفترض هذه الأسئلة «جواباً عقائدياً» ينبثق من فهم معين للإنسان والتاريخ. كما ان العقيدة أشمل وأعمق من «المبادئ» التي تتبناها الحركة العربية

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٧١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٨٣. لقد مر معنا سابقاً الجهود التي بذلتها الفئات القومية العربية منذ أواسط الثلاثينيات في بلورة المصطلحات القومية وتقديم تعاريف محددة لها.

القومية، وهي التي تضفي على هذه المبادئ صحتها ومدلولاتها. فالمبدأ القومي، مثلاً، والذي يؤدي إلى الإيمان بالوحدة السياسية الشاملة عندما تكون الأمة مجزأة، لا بدّ له هو الآخر من نظرية تبيّن «فهم الإنسان لنفسه وتاريخه وحضارته ومنطق هذا التاريخ وسننه»(٦٤).

والآن ما هي هذه العقيدة التي يرى الريماوي أنها ضرورة تاريخية تحتّمها الظروف الجديدة للحركة القومية العربية وتقتضي تحديد معالمها وأسسها الفلسفية وقيمها الإنسانية؟

قبل التطرق إلى صياغة نظرية الحركة القومية العربية الحديثة، يتناول الريماوي أهدافها ومبادئها، فيعددها ويشرح كيفية تطورها وترسخها منذ مطلع القرن العشرين حتى قيام الجمهورية العربية المتحدة. فالأهداف هي: الوحدة العربية، الاشتراكية العربية، الحرية العربية. أما المبادئ الشاملة التي تعيّن هذه الأهداف فيقول انها: القومية، والاشتراكية، والحرية. وهو يقوم بذلك للتوصل إلى «الأسس العقائدية» التي تنبثق عنها هذه الأهداف والمبادئ، معلناً في الوقت نفسه أنه لا يصطنع أو يضع عقيدة تهدف إلى إقامة «حركة قومية جديدة». فهي مجرد محاولة لتحويل «الاتجاه العقائدي» للقومية العربية وحركتها إلى عقيدة أو نظرية، ومستنداً في كل ذلك إلى «تجربتنا القومية الحديثة»، إضافة إلى «التجربة الإنسانية الحديثة» و«الآفاق العلمية الرحبة والتقدم العلمي الجبار الذي بلغه الإنسان المعاصر»(٦٥).

وكما فعل كارل ماركس فحوّل الصراع الطبقي إلى قانون عام يضبط حركة المجتمعات البشرية ونموها إلى أن يبزغ فجر الشيوعية، يحوّل الريماوي «المبدأ القومي» إلى عامل تاريخي شامل وبحيث تنتفي الصفة الطارئة أو العابرة للقومية كما تفترض بعض النظريات. فالقومية ليست فلسفة أو نظرية، بل هي «حقيقة إنسانية تاريخية حية»، وينطبق الأمر نفسه على مفهوم الحرية أو الاشتراكية، أي شمولهما الإنساني وعدم اقتصارهما على مجتمع معين. فالعقيدة تتميز بصفة «الشمول الإنساني» وتتجاوز مفاهيمها حدود أمة معينة، وذلك لانطلاقها من «حقيقة الإنسان وإنسانيته» عبر التاريخ. وهي بالتالي ترافق الإنسان في نموه الزمني وضمن مؤهلاته العقلية، مهملة المجالات التي تقع خارج سيطرة العقل الإنساني، فلا تتطرق إلى ما وراء الطبيعية أو المطلق الذي لا يحده زمان أو مكان. غير أنها على رغم شمولها الإنساني، فهي تترك مسافة واضحة لتطبيق شمولها العام على المقومات الخاصة لكل مجتمع وما ينطوي عليه

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

من تراث خاص. وهي قادرة على التطبيق الحي لتمتعها بعنصر أساسي يطلق عليه الريماوي صفة «الديناميكية» أو «الحركية». فتبطل أن تكون مجرد فلسفة، وتغدو صلة حية بالإرادة الإنسانية تحركها نحو «الفعل في الحياة والتفاعل معها». وينتج من ذلك أسلوب منهجي يستقرئ «الحركة في الحياة والتاريخ ومنطقها واتجاهها والعوامل المؤثرة فيها» ويكون في الوقت نفسه ضابطاً لعملية الانتقال من وضع قائم إلى «واقع آخر منشود»[٦٦].

وتنطلق النظرية «الحركية» من الإنسان كمحور لرؤيتها التاريخية الاجتماعية. والإنسان، وفقاً للريماوي، كائن حي عاقل، ذو قلب وخيال، وإرادة ويتميز باجتماعيته وحضارته. وهو «حي» لأنه يحتاج إلى البقاء على قيد الحياة، ويسعى للحفاظ على النوع، مما يستوجب متطلبات مادية مثل المأكل والمشروب والملبس والتناسل. وهذا المحور المادي يتطلب توفير متطلباته، وبالتالي يدخل في صلب عملية بناء نظام اجتماعي واقتصادي للاستجابة إلى هذه المقومات. كما يفترض هذا المقوم المادي الإقرار بالتساوي في «القيمة الإنسانية» بين الناس عبر نفي الاستغلال الداخلي أو الخارجي، وإدخال «وحدة الحياة المادية للمجتمع» ضمن الأسس التي تنهض عليها القومية. فهو ليس أدنى مرتبة من المقومات الأخرى، كما أنه ليس المقوم الوحيد.

أما المقوم العقلاني للإنسان، فهو الميزة الرئيسية التي تفصله عن بقية الكائنات. فالمعرفة هي عملية فكرية قائمة على حب الاستطلاع وإخضاع الطبيعة وذلك عبر الاعتماد على الملاحظة وإثارة الأسئلة ومحاولة إيجاد تفسير وحلول للمشاكل التي تعترض الإنسان. فهو، إذن، يقف على طرفي نقيض من المعرفة الحدسية أو الغيبية، كما أنه أكثر من وسيلة للحياة المادية في سعيها لسد الحاجات المعيشية.

وإلى جانب المقومين المادي والعقلاني ثمة مقوم المشاعر والعواطف الإنسانية التي تفيض فناً وخيالاً وذلك عبر ارتباط مباشر أو غير مباشر بالعقلانية، لاعباً هو الآخر دوراً مهماً في عملية المعرفة والبحث عن الحقيقة، إذ إن «الخيال التجريدي» هو الذي يتيح إجراء التعميم الذي يقوم به العقل بعد مروره في دور الملاحظة والمشاهدة.

أما الإرادة، فهي قائمة على اعتبار الإنسان كائناً فاعلاً ضمن «واقع حياتي معين»،وذلك من أجل تغييره انطلاقاً من التعبير عن الحرية من جهة، والتزاماً بأفق أخلاقي من جهة أخرى. وهي، علاوة على ذلك، إرادة فاعلة في النطاق الاجتماعي باعتبار أن الإنسان «كائن اجتماعي حضاري». وترتدي هذه الصفة الأخيرة صفة النواة المركزية التي تدور حولها النظرية الحركية التي يتوخى الريماوي تفصيلها.

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٠٧.

فالإنسان لا يوجد كفرد مجرد، بل كعضو في مجتمع، وهو بالتالي قيمة اجتماعية يصنع تاريخه بالعقل والعاطفة والإرادة والإنتاج في نطاق المجتمع الإنساني(٦٧).

وهكذا، كما ان للأمة مقومات تشكل كيانها القومي(٦٨) وتؤمن له القدرة على الاستمرار والنمو، مثل وحدة اللغة والوطن والتراث والطابع الحضاري والمصلحة، والقومية هي «وعي الأمة» بمقومات وحدتها الحياتية، فإن الحركة القومية سواء أكانت عربية أم غير عربية فهي: جهود الأمة انطلاقاً من هدف واضح ورسالة حضارية وعقيدة مبلورة(٦٩).

وكما أن الأمة لا توجد إلا بتكامل عناصر مقوماتها المذكورة أعلاه واندماجها في عملية تفاعلية حية، فإن مقومات الإنسان في مجتمعه تقوم هي الأخرى على «الوحدة الحياتية لهذه الحقيقة الإنسانية». ويزول تبعاً لذلك التناقض بين مقوم مادي وآخر فكري أو إرادي، كما تنعدم الحاجة إلى إضفاء أولوية معينة على مقوم دون الآخر. فهي مقومات واحدة متناغمة متساوية في القيمة، فلا يشكل إحداها وسيلة لأخرى أو يقع في مرتبة أدنى وفقاً لتصنيف هرمي يميز بين البنى التحتية والفوقية، كما تفعل الماركسية.

وهكذا يغدو الإنسان ككائن حي عاقل ذي قلب وخيال وإرادة الاجتماعي - الحضاري، المنطلق في العقيدة «الحركية الحياتية الإنسانية».

وقد قام الريماوي لاحقاً، وبخاصة بعد نشر **الميثاق** الناصري ودعوة الرئيس جمال عبد الناصر إلى إقامة «حركة عربية واحدة» إثر فشل المحادثات الثلاثية المصرية - السورية - العراقية في عام ١٩٦٣، إلى شرح نظريته على نحو أكثر تركيزاً وتبسيطاً، مضيفاً إليها مفهوم «الجدلية». ويفضي إدخال الجدلية كمقوم جديد في معادلة الشخصية الإنسانية الاجتماعية إلى الإقرار بوجود التناقض في المجتمع متمثلاً في طرفين يتفاعلان إو يتصارعان إلى أن ينتهي التناقض بإيجاد «حله العلمي»، وذلك عبر أدوات ووسائل وأساليب تستخدمها القوى الاجتماعية في تفاعلها أو صراعها. كما أن التناقض قد يكون مادياً أو غير مادي، عدائياً أو غير عدائي.

وهو يشرح الجدلية في بعدها التاريخي على النحو التالي:

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٣ - ٣٣٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٧٦. وكما قلنا سابقاً فإن الريماوي يعتبر القومية وعياً يلتصق بنشوء الأمة ويكثف مقوماتها على الصعيد الذاتي، وهي بالتالي مصاحبة للأمة ومتوافقة مع بروزها إلى الوجود، معتبراً بذلك أن القومية العربية تعود إلى تكون الأمة العربية في فترة الفتوحات الإسلامية العربية.

«**أولاً**: ان تفاعل المتناقضات أو صراعها هو الأساس والمضمون وقوة الدفع.. لحركة الحياة وسير التاريخ في المجتمع، وكما نشهده من تغيير وتطور في هيئة المجتمعات البشرية، ومحتواها وعلاقاتها».

«**ثانياً**: ان الظواهر الاجتماعية من أحداث.. وأفكار وقيم لا بد أن تدرك في نطاق صلاتها وعلاقاتها بغيرها من الظواهر في المجتمع، وفي سياق نشوئها وتطورها وحركتها عبر تاريخه، وفي تفاعله مع المجتمعات الأخرى.. فلا يجوز أن تفصل عن إطارها وسياقها الاجتماعي عبر الزمان والمكان والمرحلة».

«**ثالثاً**: ان سير حركة الحياة والتاريخ في المجتمع يشهد بتراكم التغييرات «الكمي» ـ الناشئ عن تفاعل المتناقضات وصراعها ـ وفي الشروط الاجتماعية اللازمة، المادية واللامادية يشهد ميلاد ما هو «جديد متميز كيفياً» ـ أي نوعياً ـ في حياة المجتمع وهيئته وعلاقاته وقيمه ونظمه»[٧٠].

ويؤكد الريماوي استناداً إلى نظرته التاريخية الجدلية «ان الأمة... هي أعلى مراتب المجتمعات البشرية وأرسخها»، وإلى حد يحوّل الانقسامات الأخرى في قلب المجتمعات إلى انقسامات طارئة. فإن إلغاء الطبقات مثلاً عبر تحقيق الاشتراكية يزيد المجتمع القومي رسوخاً، لا بل إن تخيل توقف وجود الأمم في المجتمعات البشرية، ولو في مستقبل غير منظور، يعتبره الريماوي مساوياً لتخيّل توقف الإنسان عن الوجود، أو كما يشير قائلاً بأن الوجود القومي «هو صيغة الوجود الاجتماعي الإنساني الباقي ما بقي الإنسان إنساناً»[٧١]. وكما أن الأمة باقية كسمة من سمات المجتمعات البشرية، فإن الدولة بمؤسساتها السياسية ستظل مصاحبة لهذا الوجود، ولا يمكن تصور زوالها[٧٢].

فؤاد الركابي: وعاء القومية ومحتوياتها

وكما فعل عبد الله الريماوي، فإن فؤاد الركابي بعد خروجه من حزب البعث العربي الاشتراكي، وكما مرّ معنا سابقاً، ازداد اقتراباً من التيار الناصري عملياً

---

(٧٠) عبد الله الريماوي، **الحركة العربية الواحدة** (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٦٤)، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨. انظر أيضاً: الريماوي، **البيان القومي الثوري**، ج ١: **أساس مقترح لميثاق الحركة العربية الواحدة**، ص ١٧٠ ـ ٢٠٤، حيث يعيد الريماوي تركيز نظريته مضيفاً إلى مقومات الإنسان السابقة مقوم «الإنتاج».

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

ونظرياً. كما أنه ساهم في الوقت نفسه في بلورة ما دعاه تنظيمه «الفكر المحلّل المعلّل»، ففي محاولة التعريف بإسهام الركابي في بناء النظرية الثورية العربية، يقول تنظيم «الطليعة الوحدوية الاشتراكية» إن «الفكر المحلل المعلل» ينفذ إلى عمق الواقع وبخلاف «الفكر التصويري» الذي يكتفي بالتقاط مظاهر الواقع وسطح أحداثه ويهمل المضامين المتشابكة لمشكلاته وصراعاته(٧٣).

ولا شك في أن طرح مسألة البحث عن «النظرية» ومحاولة صياغتها تعني بالنسبة إلى الركابي شق الطريق أمام تحقيق الوحدة العربية، وذلك بالاستناد إلى أسس علمية، متناسقة ومتكاملة. كما أن طرح أهمية «النظرية» كان مبنياً على ضرورة الثورة وحتميتها، أي ان المرحلة التاريخية تتطلب وعياً جديداً لواقع متخلف، وعملاً دؤوباً أو نضالاً لتغيير هذا الواقع تغييراً شاملاً. ومثلما تتميز القومية بمقومات تحدد شخصيتها وهويتها، فإن للثورة هي الأخرى مقوماتها التي لا بدّ من إدراكها وتطبيقها تطبيقاً حيّاً فاعلاً. وتأتي في مقدمة هذه المقومات التي تضمن استمرار العمل الثوري مسألة النظرية ومدى وضوحها وشمولها.

في معرض محاولته إيجاد جواب لأسباب تضاؤل الطاقة النضالية عند بعض الحركات الثورية ثم خمودها، يطرح الركابي السؤال التالي: «فهل يستطيع الإنسان الذي يحاول التمرد على مجتمعه وما فيه من قيم وأوضاع ومؤسسات، أن يتخذ موقفاً ثورياً أصيلاً، دون الارتكاز إلى عقيدة واضحة متكاملة؟».

ويجيب قائلاً: «في مختلف الحركات الثورية، في التاريخ، كان هناك ثوريون انحرفوا عن النهج الثوري الأصيل، لأن الثورية عندهم لم تكن سوى طاقة تريد لها منفذاً أنّى كان.. فالثورة طاقة، ولكنها طاقة إذا لم ترتكز إلى وعي عقائدي شامل وتخطيط ثوري علمي، تصبح كالقنبلة التي قد تنفجر بيد ملقيها فتدمره»(٧٤).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلاً من الريماوي والركابي ينطلق من مسلمات فكرية متشابهة، وإن كانت تختلف في بعض تفاصيلها، وبخاصة بالنسبة إلى مسألة تعيين طبيعة القومية أو صفاتها. وإذا كان من المهم بمكان إعادة اكتشاف العلاقات التنظيمية والسياسية التي جمعت بين هذين القطبين، وذلك عبر توسط «الناصرية»

---

(٧٣) انظر: فؤاد الركابي، **القومية: حركتها ومحتواها** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ٥ ـ ٦. وقد نشرت هذه الدراسة باسم تنظيم «الطليعة الوحدوية الاشتراكية» والذي شكله الركابي اثر خروجه من حزب البعث.

(٧٤) فؤاد الركابي، **على طريق الثورة**، اخترنا لك (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ١١ ـ ١٢. نشرت هذه الدراسة باسم «شباب الطليعة العربية الثورية».

كأرضية فكرية ونضالية مشتركة، فإن هذا التناول للناحية النظرية لا يرمي إلى أبعد من تأكيد ذلك التوافق، ويعتبره ذا دلالة خاصة، وسنجده، بشكل أو بآخر، عند غيرهما من مفكري التيار القومي العربي في تشعباته الناصرية.

والركابي يعتبر مثل الريماوي ان الحركة الثورية العربية، وفي مرحلتها الجديدة التي بلغتها بعد ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ وميلاد الجمهورية العربية المتحدة قد احتلت مستوى جديداً يجعلها في موقع يحتم تحويل مبادئها وأهدافها إلى عمق عقائدي يتمتع بالشمول الإنساني. وهو يؤكد هو الآخر ان هذه المبادئ الأساسية هي: القومية والاشتراكية والحرية تجسّدها أهداف: الوحدة العربية والديمقراطية والاشتراكية، وذلك ضمن أفق ثوري يرفض الإصلاحية والتغييرات البطيئة.

وبما أن الحركة الثورية العربية قد أضحت حركة تاريخية ذات حضور بارز على الصعيدين العربي والدولي، فهي تحتاج إلى عقيدة واضحة أكثر من أي وقت مضى. فثمة «اتجاه عقائدي» تمثله المبادئ والأهداف والمواقف الفكرية والعملية: «ولكن هذا القول يؤكد اليوم، وبمنتهى الإلحاح الصادق، الحاجة الملّحة لتركيز هذا الاتجاه العقائدي، وتعميقه، وإعلان أسسه الفلسفية، بحيث يصبح هذا الاتجاه **عقيدة شاملة متبلورة متطورة**، تحدد مكان الحركة العربية الثورية ودورها في التجربة الإنسانية، ومسؤوليتها التاريخية على المستويين القومي والإنساني»[٧٥].

وهكذا أصبح للعمل الثوري مقومات لا بد منها تماماً كما أن للأمة مقوماتها وللقومية صفاتها وأسسها. ولقد غدت هذه المقومات، وبخاصة في أعقاب الانفصال السوري في عام ١٩٦١، مسألة فكرية تحظى باهتمام بالغ يرتبط ارتباطاً مباشراً بمدى قدرة الحركة القومية العربية على الصمود والاستمرار وتحقيق أهدافها. ويعتقد الركابي أن الحركة العربية الثورية، ونتيجة النكسات التي تعرضت لها والانتصارات التي حققتها، لا بد لها من مقومين أساسيين، وهما العقيدة والصلة بالشعب. فالعقيدة هي التي تؤهل الحركة العربية الجديدة للإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي والاتجاه العام للتطور التاريخي. ويأتي «البرنامج السياسي» تعبيراً تطبيقياً للقضايا «النظرية المجردة». أما الصلة بالشعب فهي التي تؤمن اللقاء الحي بين «الفكر والنضال»[٧٦].

وإذا كانت للأمة مقومات نمت وتطورت وتبلورت خلال مراحل تاريخية متعاقبة وحوّلتها الحياة المشتركة لجماعة بشرية معينة إلى متحد قومي، فإن القومية هي وعي

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧. التشديد في النص الأصلي.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٥.

الأمة لوجودها، وهي بالتالي غير مرتبطة بمرحلة تاريخية معينة مثل مرحلة نشوء المجتمعات الرأسمالية في العصر الحديث. ومع ذلك، فإن للأمة مقومات ثابتة مثل اللغة والتاريخ والأرض والتراث، أما القومية فهي «وعاء» قد يمتلئ بمحتويات متعددة وفقاً لمراحل التاريخ المختلفة. وبما أن القومية «وعي» تجسّده إرادة مدركة لضرورة تحقيق أهداف الأمة، فإن هذا الوعي يخضع لعوامل التطور التي تمر بها الأمة في تاريخها. وهكذا عبر هذه الرؤية لتغيّر محتويات القومية المختلفة يستبدل الركابي الصراع الطبقي بعامل «النزوع القومي» بدءاً من الاقطاع ومروراً بالليبرالية وانتهاءً بالاشتراكية.

وفي سلسلة محاضرات، ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية في عام ١٩٦٤ يعمد الركابي إلى تبسيط نظريته في القومية بناءً على أسلوب جديد يزاوج بين ثبات مقومات الأمة، كحقيقة ووجود منذ فجر التاريخ، والقومية كعامل متحرّك يتلوّن بألوان الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تواجهها الأمة المعنية(٧٧).

وينطلق الركابي من مقولات فكرية تتلاقى في خطوطها العريضة، وكما أشرنا أعلاه، مع تلك التي صاغها الريماوي في مجال تبسيطه لنظريته الجديدة. فهو يرى أن «اجتماعية الإنسان» هي ظاهرة تاريخية خضعت وتخضع باستمرار لقانون التطور الدائب، وذلك ضمن مقومات مادية وغير مادية تشمل العقل والمشاعر والإرادة الفاعلة في إطار المجتمع. وإذا كان الإنسان قد تفاعل مع أخيه الإنسان في أطر مختلفة مثل الأسرة أو العشيرة، فإن الأمة هي الإطار الأقوى والأعمق إنسانية والذي أفضى إلى ولادة الحضارات والمثل العليا. غير أن مجتمع الأمة لم يتبلور دفعة واحدة، بل عبر مراحل متعددة كانت كل مرحلة منها أشد غنىً وأوسع نطاقاً مما سبقها.

وفي تحقيبه لمحتويات القومية، أسبغ الركابي على هذه الظاهرة حركية أو ديناميكية، قابلة للتطور الدائم، وأطلق آفاق نموها من عقال تجربة اجتماعية أو اقتصادية معينة. وهو على رغم تمسكه بقدم نشوء الأمم، يرى أن قومية هذه الأمم نفسها تتجدد باستمرار مخلّفة وراءها الأطر والمؤسسات والمفاهيم التي لم تعد صالحة للحياة في مجال سياسي واجتماعي ـ اقتصادي مختلف. فالأمة تبعاً لذلك تطورت عبر التاريخ، وذلك وفقاً لمراحل أساسية ثلاث: دنيا ووسطى وعليا.

فالمرحلة **الدنيا** تعود إلى البدايات الأولى لاستقرار الجماعات البشرية وامتدادها

(٧٧) فؤاد الركابي، **مفاهيم في الاشتراكية والديمقراطية والوحدة: دراسة ونقد** (القاهرة: دار الرائد للطباعة، ١٩٦٥).

عهوداً متلاحقة، وذلك في اتجاه التبلور القومي. غير أن هذه المرحلة لم تحقق «الوحدة الاجتماعية المتكاملة» للوجود القومي، إذ إن الأمة كانت في هذا الطور منقسمة إلى دويلات وقبائل متعددة على رغم بروز عناصرها المشتركة ومقومات التاريخ واللغة والأرض والثقافة. أما المرحلة **الوسطى** فهي التي دشّنت وحدة الوجود على «الصعيد السياسي» فقط، فبقيت تعجّ بالتناقضات الاجتماعية والانقسامات الطبيعية. وعندما تصل الأمة إلى المرحلة **الثالثة** العليا تكون قد حققت وحدتها القومية معنوياً وسياسياً واجتماعياً. غير أن هذه المراحل تتفاوت في بروزها وسياقها بين مجتمع وآخر، ولا تشكل قانوناً حديدياً لا بد من أن تمر به كل أمة[٧٨].

ومن الملاحظ أن تشديد الركابي على الجذور البعيدة الموغلة في التاريخ للأمة، لا يحجب عنه المكانة البارزة التي احتلتها مسألة «الأمة» في العصر الحاضر، وبخاصة «بعد التطورات التي شهدها العصر الصناعي»، ولكنه ينفي في الوقت نفسه «الصفة البرجوازية» للقومية مؤكداً سياق التطور الذي يسير في حناياه المجتمع الإنساني، وذلك وفق أطر وأشكال وأنماط ومؤسسات متعددة وخاضعة لعوامل موضوعية تاريخية معينة[٧٩].

وإذا كان تغيّر علاقات الإنتاج في المجتمع القومي لا يؤدي إلى زوال الأمة، بل يقيم مكانها علاقات جديدة، قد تكون إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية، فإن ذلك لا ينفي حدوث تطور جذري في القومية وذلك باعتبارها وعاءً ووعياً:

ـ «أما القومية فهي وعاء يمكن أن يطرح بعيداً نوعاً من العلاقات الاقتصادية الاجتماعية ليمتلئ بمحتوى جديد من العلاقات».

ـ و«القومية باعتبارها وعياً، فقد خضعت لعوامل التطور التي خضعت لها الأمة واكتسبت خلال مراحل التاريخ محتويات ومضامين اجتماعية وفكرية شتى»[٨٠].

من هنا، وإثر مرور القومية بمرحلتيها الدنيا والوسطى وبلوغها مرحلتها العليا، حيث أضحت «الحرية الاجتماعية» عاملاً أساسياً في بناء الأمة: «شهدنا ميلاد مضامين جديدة للقومية وللفكر القومي، فأصبحت القومية لا تعني تحقيق الحريات السياسية

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١٥. ومن الجدير بالملاحظة أن مقوم «الأرض المشتركة» أضحى في هذه المساهمات النظرية الجديدة عاملاً أساسياً إلى جانب المقومات الأخرى مثل اللغة والتاريخ والحياة الاقتصادية.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٣٤.

(٨٠) الركابي، **القومية: حركتها ومحتواها،** ص ٢٥.

المجردة من أي معنى اجتماعي يمثل مصالح الغالبية من جماهير الشعب، بل أدركت القومية أبعادها الكاملة، وأصبح مفهوم القومية في الأمة يعني تأكيد الوجود القومي والحرية والاشتراكية في آن واحد»[٨١].

وخلافاً للريماوي الذي ربط نشوء الأمة العربية بانتشار الإسلام وترسخه وتفاعله مع الحضارات والثقافات الأخرى التي عرفتها شعوب الحيّز الجغرافي الذي تحوّل إلى وطن عربي واحد، فإن الركابي يرى أن العرب أمة قديمة مثلهم مثل الفرس والصينيين، عبّروا عن خصائصهم القومية الحضارية وكانت لهم مقومات الأمة على المدى التاريخي الموغل في القدم: «ولئن كان هناك من يظن بأن الأمة العربية قد ولدت بمولد الإسلام، فإن هذا الظن مجانب للواقع التاريخي. فالإسلام دين سماوي دعا إليه جميع البشر ولم يدع العرب وحدهم إليه. ومع أن الإسلام قد أحدث أعمق هزة مادية وفكرية وحضارية في الوجود العربي، وأنه التحم بهذا الوجود وعبر عنه تعبيراً حضارياً سامياً، إلا أن الأمة العربية قد وجدت منذ أزمان تمتد إلى عصور بعيدة. . .»[٨٢].

فالأمة العربية بهذا المعنى قديمة الوجود حديثة المضامين، وذلك وفق وصولها إلى المرحلة القومية العليا التي باتت سمة العصر الراهن.

غير أن الركابي لم يقل إنه قام بتقديم نظرية الثورة العربية وتبيان الخطوط العريضة التي تنطوي عليها، بل اكتفى بالتشديد على أهمية وجود مثل هذه النظرية وضرورة الشروع في بذل الجهود في سبيل تأطير معالمها الأساسية. ولذلك أشار إلى أن ما قام به «مجرد محاولة بسيطة»، ترمي إلى تأكيد «أهمية الوضوح العقائدي»، و«وضع أسس ومبادئ عامة واضحة ـ قدر المستطاع». ولعلّه من الأهمية بمكان تبيّن كيفية تحديده الخلفية العامة التي انطلقت منها دعوته على بناء ما أسماه «عقيدة إنسانية حركية ثورية». فهو يرى أن التوصل إلى هذه العقيدة قد شغل الجانب الأهم من تجربة الإنسان التاريخية، وأن التقدم الذي أحرزه الإنسان كمن في هذا السعي لاستجلاء «لوحة النوع البشري».

وإذا كانت الحضارات القديمة قد حاولت تفسير كل ظاهرة اجتماعية أو طبيعية تجهل قوانين نشوئها وبروزها عبر عوامل خفية وأسرار غيبية، فعزت هذه القوانين إلى

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٧. ولعله من المفيد التنبيه في هذا المجال إلى أن بعض الماركسيين العرب ذهب إلى حد التأكيد الدامغ على «صيرورة» قومية الأمة العربية منذ الزمن التاريخي السحيق. انظر على سبيل المثال: الياس مرقص، **الماركسية والمسألة القومية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠).

قوى خارجية، فإن بداية القرن الثامن عشر فتحت المجال واسعاً أمام «المحاولات العلمية الأولى لتفسير التاريخ، وتعليل حركة الإنسان والمجتمعات البشرية». وقد بدأت هذه المحاولات في أوروبا ثم أخذت في الانقسام إلى فلسفات مثالية وفلسفات مادية. وقد حان الوقت لتدلي «الأمة العربية» بدلوها في هذا الخضم المتلاطم من الأفكار والمصالح، وذلك بغية التوصل إلى وضع الحلول السلمية: «فالعقيدة التي تبحث عنها جماهير الأمة العربية اليوم، هي العقيدة الحركية الثورية ذات الشمول الإنساني التي تنظم بها المجتمع وتحدّد بها نظرتها إزاء العالم، وتصوغ لها نظريتها التي تمكّنها من حل مشكلات الإنسان والمجتمع وتفسيرها.. عقيدة تؤمن بأن العالم يجسّد إنسانياً بانقسامه إلى أمم، وفي الوقت نفسه لا تنكر وجود الطبقات والصراع الطبقي ضمن إطار الأمة الواحدة، وأثر هذا الصراع الطبقي في تحريك المجتمع وتطويره»(٨٣).

نديم البيطار والتركيب الايديولوجي

استقبلت الأوساط الفكرية العربية في الفترة نفسها محاولة أخرى لإخراج نظرية ثورية إلى حيز الوجود، قائمة على مقارنة التجارب الانقلابية في التاريخ العالمي(٨٤). وقد لجأ نديم البيطار إلى المقارنة بين الايديولوجيات الانقلابية أو الثورية، وذلك بغية استخراج القوانين العامة أو الاتجاهات الأساسية التي تضبط حركتها وتعيد إنتاج سننها في كل تجربة ناجحة.

وعلى رغم أن نديم البيطار يشير إلى أن محاولته النظرية تتوخى إلقاء الأضواء على المرحلة التاريخية الانتقالية التي تمر بها شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ومن ضمنها الأمة العربية، فإن النماذج التي يختارها تقتصر على الايديولوجيات الغربية الحديثة. وهو يشير تبعاً لذلك إلى الليبرالية، والماركسية، والنازية، إضافة إلى الفاشية الإيطالية والحركة الإصلاحية البروتستانتية. وهو يبرر هذا الاقتصار انطلاقاً من التكامل الايديولوجي والحداثة والاحتكاك بين حضارة هذه الايديولوجيات وحركة الثورة العربية(٨٥).

---

(٨٣) الركابي، المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٥.

(٨٤) نديم البيطار، **الايديولوجية الانقلابية** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

(٨٥) يذهب البيطار إلى حد الإعلان بأن «حركة الانبعاث العربي هي، في الأساس ردة فعل لاحتكاك خارجي مع الحضارة الغربية التي تنغمس في هذه الايديولوجيات». انظر: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

ويبرر البيطار هذا اللجوء إلى دراسة النواحي الايديولوجية في الثورات الكبرى بناء على مقاربة فلسفية اجتماعية كمقدمة لا بد منها لإظهار أهمية وجود العقيدة المتكاملة كعنصر رئيسي في كل حركة ثورية ناجحة عرفها التاريخ الغربي. وهو يرى أن الوجود العربي «يعاني أزمة كلية فريدة في تاريخه»، تنطوي على بداية زوال الكيان التقليدي لهذا الوجود، وتعلن بزوغ مرحلة ثورية انتقالية. وتكمن المشكلة، كما يحدّدها البيطار، في أن النظريات التي تملكها الحركة العربية القومية لا ترتفع إلى مستوى ثوريتها، أي ان «الواقع» الثوري العربي يولد التناقضات الذاتية في قلب هذه الحركة لأنه يتحول ويسير قدماً إلى الأمام من دون نظرية تكشف له معالم الطريق ومنعرجاتها.

وهو يعلن قائلاً: «مقاومة الوجود العربي التقليدي لم تدخل الصعيد الفلسفي أو الصعيد الايديولوجي الانقلابي بعد، والحركة العربية عبرت عن ذاتها في تحولات اجتماعية وسياسية فقط، ولكنها يجب أن تتجاوز هذا الصعيد وتدخل الصعيد الفلسفي الايديولوجي كي توسع انقلابيتها، تتابع هذه الانقلابية في نموها وتحفظ استمرارها...»[٨٦].

وهو ينعت الفكر العربي الثوري بالهامشية والسطحية لعدم تركزه على «فلسفة حياة». وعلى رغم إيمانه بالحركة العربية الثورية وفعاليتها يصر على صفة «العقم» التي تطبع إنتاجها الفكري، ويرى أن التردد والإبهام اللذين يسمان مواقف العديدين من الشباب العربي القومي يعودان إلى غياب الايديولوجيا الانقلابية المترابطة. وهو يشدد على ضرورة نشوء «نخبة انقلابية من الشباب العربي»، لأن النخبة هي التي تتصدّى لصنع التاريخ وقيادة المجتمعات في أحلك ساعاتها. أما الجماهير، وفقاً للبيطار، فهي القاعدة التي تتلقى زخم الانقلابية الجدية، فتؤمن بها وتقدم التضحيات من أجلها[٨٧].

وتهدف دراسة البيطار تبعاً لذلك إلى استخراج الميزات الأساسية العامة والشاملة التي ترافق كل المراحل الثورية، وبغض النظر عن المضامين المحددة التي تتصف بها كل حركة بمفردها، إذ إن الشكل الذي تكشف فيه الايديولوجيا الثورية عن اتجاهها العام هو وحدة المطلق الذي ينبئ عن سنن وخصائص عامة تنبث في جميع التجارب الايديولوجية الثورية التي يريد غرسها في الوسط العربي: «إن الايديولوجية الانقلابية

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٦. ينعت البيطار «جمهرة الناس» بنعوت تنطوي على مفهومه النخبوي للعمل الثوري، فيقول إنها «كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة».

نظام أو سلسلة من المبادئ والنظريات والعقائد، يصوّر فيها أتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها. ذلك يعني أن كل ايديولوجية انقلابية تنبع من الواقع وترجع إليه. فعندما يؤمن اتباعها بها، ويرون فيها قوة أخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم، ويحرزون منها أفضل ميزاتهم، تؤثر فيهم، وفي الحياة التي تحيط بهم. فإذا كان العقل العلمي لا يقبل صحتها أو وجودها من ناحية تجريبية، فعليه أن يذعن لها من ناحية سيكولوجية بسبب التحول الذي تجريه في نفسية أتباعها، ومن ناحية اجتماعية تاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع»(٨٨).

ويؤدي هذا التعريف بالبيطار إلى وضع جميع الايديولوجيات العامة على قدم المساواة من ناحية «الشكل المطلق» الذي ينوي تعيينه، وبسط صوره كما تظهر على مسرح التاريخ إبان نشوب الثورات العظمى، إذ إن كل ايديولوجيا تطرح على معتنقيها مهمة التدمير والبناء في آنٍ معاً تستحق أن تُدرس وتُعرض كنموذج صالح للانضواء تحت الظاهرة العامة التي ينوي البيطار تقديمها كمثال حي قابل للتكرار. وهو انسجاماً مع ما يسميّه الحياد العلمي في دراسة الثورات وايديولوجياتها لا يفاضل بين مضمون أو آخر أو بين هذه الشخصية أو تلك، إذ إن الأمر يتعلق بتتبع المراحل والأدوار المتشابهة لهذه الايديولوجيات مجتمعة، وسواء أكانت ليبرالية أم ماركسية أم نازية.

فثمة إذن نموذج عام، قد لا يتحقق في شكله الكامل، ولكنه خاضع للدراسة كظاهرة يستخلص الباحث عناصرها الأكثر «تمثلاً وشمولاً»، وذلك انطلاقاً من القاعدة العقائدية الروحية التي تقرر شمولية الثورة وتستبق التحويل السياسي والتجديد الاجتماعي وخلق الأساليب والنظم التي تساهم في تحقيق هذا التغير. ولا ينفي البيطار دور الأسس الاجتماعية والتحولات المادية في التمهيد لظهور الايديولوجيا. غير أن هذه الأخيرة هي وحدها التي تمنح هذه التحولات والتغييرات معناها الكامل عبر توحيدها وتنسيقها في وحدة عامة تتجسّد في تركيب نفسي ـ روحي جديد.

ويلجأ البيطار إلى تنميط الخصائص العامة التي تنطوي عليها الايديولوجيات الحديثة، فإذا بها جميعها تنتهي إلى ممارسة العنف الثوري، وتدعو إلى بناء مجتمع جديد ينقض المجتمع التقليدي القائم، وتبشر بأخلاقية جديدة، وعالم يجد تبريره في ذاته ومن دون اللجوء إلى قوة خارجية تفسره، وتفترض أن فرضياتها الأولى لا تحتاج إلى التدليل عليها(٨٩). ويدعو منهجه بالمنهج الديالكتيكي الذي يعاين عناصر المذاهب

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٣. ويضيف: «الايديولوجية الانقلابية التي أعنيها هنا هي... المفهوم العام الذي يحدد علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ والحياة، ويعني القوى والاتجاهات والسنن التي تسود هذه العلاقة».

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

الثورية في حيويتها ونموها وتغيرها وتحول متناقضاتها، فيدرسها ويحللها دراسة ديناميكية وتحليلاً يرافق «الزخم» الذي يدفع بها إلى هذا الاتجاه أو ذاك (ص ٤١). وهو يتجاوز، بناءً على ذلك مهمة المؤرخ الذي تنصب جهوده على حادثة معينة إلى مهمة الفيلسوف الاجتماعي الذي يضع تحت مجهره عدداً من المظاهر الاجتماعية ليكشف عن ميزاتها العامة المشتركة فيما بينها. وتصبح صحة المقولات التي تنطلق منها المذاهب الثورية مسألة ثانوية لا تقرر مدى نجاح أو فشل هذه المذاهب، إذ إن الذي يقرر صلاحيتها هو مدى انطباقها على النموذج العام الذي يوحد عناصرها ويحوّلها إلى قوة فاعلة قادرة على خلق إنسان جديد يقف في صراع دائم مع مجتمعه التقليدي الذي دخل مرحلة الانضواء والتبعثر. فالايديولوجيا الانقلابية تعني أن للتاريخ معنى تضفيه عليه كتعبير عن وضع إنساني يحتاج دائماً إلى فلسفة حياة تطرد الصدفة وتضفي نظاماً عاماً على أحداث التاريخ ومنطقاً يحدد مواقعها. وهي تقع وفقاً لهذا التحليل خارج إطار الاعتراض العقلي البارد، لأنها تجاوب داخلي لأزمة نفسية تبحث عن قاعدة للسلوك مرتكزة إلى «قيم نهائية» (ص ٨٦ ـ ٨٧).

فلكل ايديولوجيا ناجحة، أو تملك القابلية نفسها، أبعاد مطلقة أو طبيعية شمولية بدءاً بالليبرالية القائمة على الإيمان بحقوق الفرد وانتهاء بالماركسية الملتزمة بالمادية الدياليكتيكية. وتضع هذه الصفة المطلقة الايديولوجيا في معزل عن النقد العقلاني، إذ إن تجنبها للنقد العقلاني وعدم خضوعها للتحليل والنقد هما ضمانة بقائها وقدرتها على تحقيق الثورة. وتضفي هذه الصفة خاصة أخرى على الايديولوجيا الثورية تجعلها أقل اطمئناناً إلى الإصلاح التدريجي وأكثر تشبثاً بالعنف الثوري المنبثق من الإيمان بحتمية الانتصار (ص ١٦٤ ـ ٢٠٦).

ولذلك يترافق الإيمان بالأفكار المطلقة مع التأكيد على حتمية الوصول إلى الغاية التي تقررها مقاصدها العامة، وذلك انسجاماً مع «حركة التاريخ». وتقوم هذه الحتمية على الاعتقاد بقانون عام يضبط حركة المجتمع ويدفعه في اتجاه معين. فالليبرالية المؤمنة بالفردية المتناهية تقول ان حرية النشاط الاقتصادي هي القانون الحتمي الطبيعي الذي يحقق العدالة تلقائياً. لذلك كان نظام الطبقات الوسطى الداعية إلى الليبرالية نظاماً طبيعياً وبالتالي عقلانياً، أما ما عداه فقوى تعوق الانسياب الطبيعي لقانون ضروري يحكم نمو المجتمع. وتؤكد الشيوعية على الحركة الاجتماعية كحركة تنساب في التاريخ على نحو طبيعي تسوده قوانين مستقلة عن إرادة الأفراد ووجدانهم الشخصي (ص ٣١٥ ـ ٣٣٨).

غير أن هذا الإيمان بالحتمية كان دائماً مصحوباً بموقف إرادي ثوري يهدف إلى الإسهام في تحقيق «ما يتحتم حدوثه». ولذلك ثمة ثنائية تكشف عن التناقض القائم

في قلب الايديولوجيا والمتمثل في مزدوج الحتمية والحرية: «فمهما كانت الحتمية التي ينطوي عليها القانون شديدة، لا يسع الانقلابي، مدفوعاً بقوة الإيحاء الباطني، سوى الصراع العنيف لتغليب الايديولوجيا، لأنها تكون آنذاك حتمية خلاّقة تحاول أن تلائم بين اعترافها بنظام موضوعي وبين حرية الفرد، مما يجعل حرية الفرد تعتمد على وعيها للنظام والعمل معه» (ص ٣٤٠).

وهكذا يتابع البيطار مقارنته الفلسفية الاجتماعية للثورات عبر التاريخ، فيورد الأمثلة المتتالية عن المسيحية والكالفينية والنازية والماركسية ليثبت وجود قواسم مشتركة تتشاطرها كل هذه الحركات بغض النظر عن برامجها الفكرية والسياسية المتضاربة. فكما أن للثورات فلسفات اجتماعية، تزاوج بين حتمية القوانين التي تقول بها وإرادة الفرد في تعجيل استتباب مآلها، فإنها تتبنى جميعاً رزمة من الشعارات التبسيطية من أجل مخاطبة الجماهير وتثقيفها. وكثيراً ما تكون الشعارات «صوراً حسية» ترافقها طقوس معينة لاستثارة المشاعر والعواطف. وتؤدي الشعارات والطقوس والرموز دوراً تاريخياً يقرر إلى حد بعُيد انتصار هذه الحركة أو تلك، لأنها تولّد وحدة شعورية جماعية، فيشعر الأفراد وكأنهم فرد واحد (ص ٣٤٣ ـ ٣٥١). وتبرز في هذا المجال «شخصية القائد أو الزعيم» الذي ترى فيه الجماهير تجسيداً حياً للايديولوجيا الانقلابية (ص ٣٦٢).

ويرى البيطار أن إقحام الجماهير في قلب المعترك الثوري ظاهرة حديثة تجد بداياتها مع الثورة الفرنسية. وترافقت مع هذا الإقحام للقاعدة الشعبية ظاهرتان: ظاهرة الدعوة إلى فلسفة حياة جديدة وارتداء «القضية الاجتماعية» أهمية مركزية، وذلك بدءاً من إلغاء الفقر والجهل والمرض والاستغلال، ووصولاً إلى تحقيق المساواة التامة بين أبناء المجتمع الواحد (ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨).

وهكذا تنطلق الايديولوجيا الانقلابية من فرضيات أساسية تكوّن لبّها الميتافيزيقي الذي يتجاوز الواقع الصرف، مرتكزة إلى مبادئ ثابتة وعامة في المجتمع والتاريخ والطبيعة البشرية. وهي عادة مجردات فكرية تتخطى الحدود الزمانية والمكانية. وتقوم هذه الفرضيات عادة على مبادئ فلسفية عامة تتناول الطبيعة الإنسانية وغاياتها مثل الحق والخير والتقدم والحرية. غير أن العصر الحديث أدخل هذه الفرضيات ضمن أنظمة فكرية أشد شمولاً قائمة على الإيمان بتطور التاريخ المتلاحق نحو الأكمل والأسمى، وقدرة الإنسان على صياغة صورة مستقبلية ضمن أفق علماني تقدمي لا يرى للغيب أو الماورائيات دوراً يذكر. وأصبحت الايديولوجيات الانقلابية، تبعاً لذلك، ذات صفة كلية شمولية تسعى إلى التغلغل في شتى أوجه النشاط الاجتماعي، فتخرج عن إطار العمل السياسي المحض، ممتدة إلى الشؤون الحياتية الأخرى مثل الفن

والصناعة والعلم والزراعة والتربية والدين والسلوك (ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠).

غير أن البيطار لا يستثني أي عصر من العصور التاريخية، القديمة والوسطى والحديثة، من استنتاجه هذا حول «المضمون الكلي» للايديولوجيا الانقلابية. فهو يقول: «ان جميع الأديان، كالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والتاوية والكونفوشية والأديان البدائية... الخ. خلقت أثناء دورها الديناميكي نظاماً عاماً كلياً تنسّق بواسطته كل شيء من أعلى الفئات الفكرية إلى أحقر الأعمال اليدوية» (ص ٥٦١ ـ ٥٦٢).

ولذلك، فإن المضمون الكلي الذي نراه في الثورات الحديثة هو مجرد اختلاف كمي يعود إلى تطور أساليب العلم والتكنولوجيا، ولكنه لا يرقى إلى درجة التغير الكيفي. ويناقض البيطار مقولاته السابقة التي رأت في العصر الحديث فارقاً نوعياً قائماً على فلسفة حياة جديدة وبروز المشكلة الاجتماعية كقضية جديدة لم تعرفها الثورات السابقة ذات الطبيعة السياسية البحتة. وعندما يتناول ظاهرة العنف يلجأ إلى المقاربة النظرية نفسها، فيصبح التاريخ في كل أدواره تاريخ عنف ايديولوجي، وتمتد الايديولوجيا لتشمل باخطبوطها مملكة آشور والرايخ الثالث وكل أصناف الشيوعية: «فمن آشور التي عرفت أشد أنواع الحروب، لأن حروبها كانت حروباً دينية تقوم بها دائماً ضد أعداء آشور، إلى الإرهاب الشيوعي أو النازي، كان العنف الكبير عنفاً عقائدياً، عنفاً في خدمة ايديولوجية ما، عنفاً يعبّر عن الإيمان الكبير. حدثت معظم الفظائع التاريخية باسم وبسبب ايديولوجية مطلقة، من ضحايا الازتك الجماعية، إلى محاكم التفتيش، ومن مذابح الهوجنو إلى مذابح الشيوعيين والنازيين» (ص ٦٧٩).

لا بل يذهب البيطار إلى أبعد من ذلك، فيورد الأمثلة المتتالية وآراء عدد هائل من الفلاسفة والروائيين وعلماء النفس والاجتماع ليثبت ان «العنف ظاهرة ملازمة للتقدم التاريخي» عبر كل عصوره، وذلك استناداً إلى «إرادة الإنسان»، والتي تعني في هذا السياق إرادة «أقليات ضئيلة» تسبغ على نفسها حق التكلم باسم مجتمعها، وتلجأ إلى الإرهاب كمحصلة لا مفر منها. وهكذا كلما ظهرت «حركة انقلابية»، كان الإرهاب عنوانها البارز وشرط وجودها واستمرارها، إذ إن العنف أداة تثقيف، وتحريض، وهو أيضاً مصهر للنفس البشرية في لحظتها الانقلابية، وتجاوز دائم لعزلة الفرد ودمجه بالجماعة والوجدان العام.

وكما يشكّل العنف امتداداً لطبيعة الايديولوجيا الكلية، فإن العلمانية هي الأخرى النتيجة الحتمية للصراع العنيف الذي تشنّه الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ضد الدين التقليدي. وإذا بالعلمانية تتحول إلى نظرية كاملة عوض أن تكون مجرد فصل الدين عن الدولة أو تحديد دور كل من الدين والدولة وفقاً لاختصاص كل

منهما في مجالات معينة، فيغدوان عنصرين يكمل بعضهما الآخر. أما البيطار فيدفع بالعلمانية إلى خارج نطاقها السياسي والاجتماعي، فتغدو لديه معادلة للإلحاد والعداء السافر للمفاهيم الدينية الأساسية بدءاً من فكرة الألوهة وانتهاءً بالكتب المقدسة[٩٠]، إذ إن «المطلق» الذي تنطوي عليه الايديولوجيا الانقلابية في فلسفتها الكلية لا بد من أن يُواجه المطلق الآخر الذي يمثله الدين التقليدي بكل مفاهيمه ونظمه (ص ٧٢٣ ـ ٧٤٨).

ويدمج البيطار العلمانية بالإلحاد دمجاً تعسفياً لينتهي إلى القول بأن كل ايديولوجيا انقلابية هي «دين جديد»، ولذلك لا مفر لها من مواجهة الأديان الأخرى التقليدية. وبعد عرض مسهب للعلمانية كمضمون إلحادي جذري ينقض الدين ويهدمه ليعود فيبني عوضاً منه ديناً دنيوياً جديداً، يصل البيطار إلى «معنى الإنسان» ضمن ايديولوجيته الانقلابية. ونجده يلتقي في هذا المجال مع كل من الريماوي والركابي. فالإنسان يجد معناه الأشمل في تمرده الدائم على ذاته ومحيطه، وذلك عبر رزمة من الصفات تميّزه من غيره. وأول هذه الصفات يكمن في ميزة الوعي التي خرجت بالإنسان من مضمار الغريزة في انسجامها مع الطبيعة إلى أفق الثقافة التي تفصح عن نفسها في مجالات الأمل والألم والسعادة والشقاء. فالإنسان الواعي هو الوحيد الذي يضفي على الأشياء معنى محدداً، فتتولد لديه مفاهيم الخير والشر وكل ما يتصل بصعيد القيم والأخلاق. ويترافق هذا الوعي الحاد بقيمة الأشياء مع نزوع إرادي لتغيير التاريخ وصنع الأحداث، وذلك بغية تجاوز الذات في عملية تمرد دائم (ص ٨٣٧ ـ ٨٥٨).

ويؤكد البيطار مرة تلو الأخرى على الموقف الثوري الدائم للإنسان، وهو يواجه الطبيعة والثقافة والمجتمع، وبخاصة في المجتمعات الحضارية الحديثة التي اكتشفت العنصر التاريخي في الزمان ووعت نسبية النظم والقوانين. علاوة على ذلك، أضحت الانقلابات الحديثة بمجرد وقوعها عالمية التوجه والتأثير والتأثر، لأنها تنطلق جميعها من الإيمان بعالم جديد يضع حداً نهائياً لعالم قديم انقضى أجله. غير أن هذه العالمية لكل حركة ثورية هي في آن معاً مؤقتة ونسبية، إذ لا تلبث أن تحل محلها حركة أخرى، انطلاقاً من «الصيرورة الدائمة» للمظاهر الاجتماعية والتاريخية (ص ٨٥٨ ـ ٨٩٨).

من هنا، فإن الإنسان أكثر من وعي وإرادة وعقل محلل، فهو كتلة من التوتر

---

(٩٠) تشكل دراسة عزيز العظمة معالجة جديدة مهمة تفصل في وضوح بين الإلحاد والعلمانية. غير أن الصراحة الفكرية التي ينسبها العظمة إلى الإسلام ترتدي نوعاً من المبالغة النظرية. انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

الذاتي الوجداني، وبخاصة عندما تتجسّد في «نخبة انقلابية» رهنت نفسها لتدمير «الأشكال التقليدية» وتهديمها. ولذلك يتوصل البيطار في نهاية بحثه إلى تعريف مطلق للإنسان فيقول: «يكشف هذا البحث بأن ليس هناك من تعريف يعبّر عن مناحي الإنسان كلها، أكثر من التعريف الانقلابي: أنا انقلابي، إذن أنا موجود» (ص ٩٨٢).

ومن الجدير بالإشارة ان البيطار رأى في الثورة الناصرية الطليعة العربية التي شقت الطريق أمام التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي على نطاق الوطن العربي ككل، ولكنها عجزت عن تجاوز «الفراغ الايديولوجي العقائدي الذي تعانيه الحركة العربية الثورية»، إذ إن ثورة مصر التي كانت فاتحة طور ثوري جديد، مثلها مثل ثورة الجزائر، لا تزال تحتاج إلى بلورة عقائدية ثورية تتجاوب مع «منطق المرحلة»، وتعلن ولادة فلسفة حياة جديدة كجزء من عملية صنع الإنسان العربي الجديد (ص ٩٩٢ ـ ٩٩٥).

ياسين الحافظ: تعريب الماركسية والمجتمع المدني

كان ياسين الحافظ مقتنعاً أن الفكر القومي العربي في مرحلته الرومانسية افتقر إلى البعد التاريخي القائم على الاعتقاد بالتطور والتقدم، فظل مشدوداً إلى فكرة الأمة الخالدة ذات الجوهر الثابت والذي ينساب في ثباته الباهر من مرحلة إلى أخرى، حتى في عصور الانحطاط التي لا تشكل سوى غطاء عرضي طارئ لن يلبث أن يزول مع بروز نخبة تعيد الاتصال والالتحام بالجوهر الأصيل لتلك الأمة[٩١]. ولذلك اعتبر أن هذه الأفكار القومية والتي تدور حول النهضة والوحدة وتحرير فلسطين ليست سوى «تحديث للتقليد»، بمعنى أنها تشخص أزمة حقيقية ولكنها لا تعرف كيف تتجاوزها بأسلوب علمي تاريخي عالمي، فتطمس الواقع المعاش عوض تحريره من البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية.

وكما احتفظ ماركس بالديالكتيك الهيغلي بعد أن قلبه فأوقفه على رجليه، فإن ياسين الحافظ قام بعملية مشابهة، إذ تحول من الإيمان القوي المعتقدي، كما يسميه، إلى ماركسية «متصالحة مع القومية» تتطلع إلى المستقبل عوض تجذرها في التصور الماضوي. غير أنه رفض الرومانسية القومية انطلاقاً من رفضه المقابل لما دعاه «الماركسية الستالينية»[٩٢]. وهو بهذا يكون قد أوقف القومية العربية على رجليها فأسبغ على

(٩١) ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٠. والمعتقدي هو ما يدعى بالانكليزية Dogmatic.

أهدافها منظورات ماركسية أممية.

وكما رفض الطابع الرومانسي للقومية العربية، فإن الحافظ اعتبر أن اختصار مسألة التخلف العربي بغياب تنمية اقتصادية متكاملة مجرد وهم، ولا يعبر تعبيراً واضحاً يطال كل البنى والهياكل الاجتماعية والثقافية. وقاده هذا التحليل إلى تجاوز الرؤية الاقتصادية أو الطبقية المباشرة التي زخرت بها الأدبيات السوفياتية. وما إن تراجعت الرؤية الاقتصادية حتى أخذت تبرز مسألة «العامل الايديولوجي» كقوة مهيمنة، إذ إن الايديولوجيا في مجتمعات لم تتبلور تبلوراً طبقياً واضحاً على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي تقوم بسد ثغرات هذا التخلف البنيوي، وتسهل عملية انتقال المثقف من موقع نظري إلى آخر.

كان ياسين الحافظ ينظر إلى قيادة عبد الناصر نظرة مليئة بالإيجابية والتقدير العميق، فاعتبره ظاهرة فريدة قادرة على أن تتجاوز باستمرار مواقفها السياسية والعقائدية وتنحاز أكثر فأكثر إلى مواقع جذرية ملتصقة بحركة «الجماهير الشعبية العربية»[٩٣]. وقد وصل الأمر بالحافظ إلى حد تقديم العامل العقائدي على غيره من العوامل، فاعتبر أن تعثر التجربة الناصرية، مثلاً، كان في أساسه تعثراً ايديولوجياً وليس نتيجة انتماء النخبة الناصرية إلى البرجوازية الصغيرة.

وبخلاف الدراسات والآراء السابقة، فإن التطور النظري لدى الحافظ يمتد منذ فترة الانفصال في عام ١٩٦١ ويمر مروراً مركزاً بهزيمة ١٩٦٧. ثم يتوقف مطولاً عند ظاهرة بروز فكرة المقاومة المسلحة للاحتلال الصهيوني. وما يساهم به الحافظ بالنسبة إلى الحركة القومية العربية يتلخص في تطبيقه الخلاق والخاص للماركسية على الواقع العربي الذي يراه كأمة قادرة على تحقيق وحدتها والخروج من دائرة تخلفها وتأخرها.

لقد فهم الحافظ نشوء القومية فهماً يقترب في مضامينه الأساسية أو أدواته التفسيرية والمعرفية من مدرسة الحصري وزريق. ونراه يلخّص آراءه حول القومية والأمة بالنقاط التالية:

١ ـ «إن الرابطة القومية هي رابطة جديدة، رابطة القوم أو الأمة التي تتكلم لغة واحدة، تحل محل الروابط القديمة، ومنها الرابطة الدينية».

---

(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤. انظر أيضاً على نحو خاص تقويم الحافظ لعبد الناصر في الدراسة التي كتبها سنة ١٩٧٣: ياسين الحافظ، «تطور وعي عبد الناصر الوحدوي!،» في: **في المسألة القومية الديمقراطية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠).

٢ ـ «ولهذا فإن الحركة القومية العربية لا يمكن إلا أن تكون حركة علمانية إذا إرادت أن تكون صادقة مع نفسها. نعم إن الإسلام، كتراث حضاري.... يشكل عنصراً في القومية العربية، ولكنه مجرد عنصر»[٩٤].

والأبعد من ذلك، لا يقبل الحافظ نظرية ستالين في القومية، رافضاً المماهاة بين القومية وولادة السوق البرجوازية. وأدى به هذا الرأي إلى إخراج البرجوازية العربية من دائرة التاريخ الوحدوي، وذلك للصفات الهجينة والالتحاقية والوسيطة التي تمتعت بها هذه البرجوازية. وتصبح القومية وفقاً لهذا المنظور مرحلة تاريخية متطورة تتوخّى الالتحاق بحركة التاريخ الحديثة والقائمة على ركيزتين: العلمانية والديمقراطية، إذ إن العلمانية تؤدي إلى عقلنة الثقافة وتحديثها، أما الديمقراطية فتُدخل المعنى المتطور للممارسة السياسية[٩٥].

غير أن ارتباط بروز القومية بالحداثة لا يعني أنها ظاهرة طارئة وعارضة، بل إنها تتمتّع «بثبات كبير» جاء نتيجة تطورات تاريخية طويلة الأمد. ويصبح من هذه الزاوية من العبث القول إن الأمة ظاهرة مؤقتة أو أنها، في المقابل، ظاهرة خالدة. إنها وليدة التاريخ ونتاج التطور الاجتماعي وفي فترة حديثة من هذا التاريخ. وهي بالتالي تعبير عن وجود حي يشهد صراعاً جدلياً بين جديده وقديمه أو بين الإصلاحية والثورية والمحافظة والتقدمية. ويشمل هذا الصراع في العصر الحديث معظم المجتمعات، فيزيل عنها الصفات الخاصة الأزلية التي تحاول القومية الرومانسية التركيز عليها. علاوة على ذلك، ليست القومية ايديولوجيا، كما أن الايديولوجيا لا يمكن أن تتغذى في سياق نموها وتطورها إلا من المواد التي تمدها بها التربة الطبقية للقوى الاجتماعية المتحالفة أو المتعارضة[٩٦].

البرجوازية الصغيرة

لعل ياسين الحافظ كان من أوائل المفكرين العرب الذين ركّزوا على البرجوازية الصغيرة كطبقة ذات صفات متذبذبة والتزامات هشة وأفكار تلفيقية متناقضة، وذلك قبل شيوع هذا التعبير وإطلاقه على أنظمة هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وهو كان قد ربط بشكل ميكانيكي بين البرجوازية الصغيرة وايديولوجية القومية العربية الرومانسية، فنعتها بشتى النعوت السلبية بدءاً بالانتهازية وانتهاء بالغيبية. وأكد أنها تتخذ هذه

---

(٩٤) الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥، الهامش رقم (١).

(٩٦) ياسين الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية** (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٥])، ص ٣٧ ـ ٥٤.

المواقف المتّسمة بضيق الأفق والتذبذب والطفولية والوسطية لكونها تقع بين كتلتين طبقيتين هما البرجوازية الوطنية والإقطاع من جهة، والجماهير الكادحة من جهة أخرى. ففي مراحل النضال الأولى ضد البرجوازية الوطنية والإقطاع تقف البرجوازية الصغيرة في صف الجماهير الكادحة، غير أنها في مراحل لاحقة وبعد أن تحقق انتصارها الكلي أو الجزئي تبرز إلى الواجهة طبيعتها الوسطية والانتهازية(٩٧).

غير أن هذا التحليل المبّسط للبرجوازية الصغيرة والذي تبنّته على نطاق واسع حركة القوميين العرب وغيرها من المنظمات الماركسية أو المتحولة حديثاً إلى الماركسية إثر هزيمة ١٩٦٧، لم يجد له أرضية ثابتة يرتكز إليها البناء النظري الذي كان ياسين الحافظ يزمع تشييده، إذ عاد فوجد أن البرجوازية الصغيرة ليست دائماً لاعقلانية وغيبية ومتذبذبة، مشيراً على نحو خاص إلى «البرجوازية الصغيرة الإسرائيلية»، والتي يقول إنها ممثلة في حزب العمل الإسرائيلي، طورت مجتمعها وحققت انتصاراً تلو انتصار. فالطبقة ليست مجرد كيان اقتصادي، بل هي تركيب سياسي ـ اجتماعي ـ ثقافي واقتصادي(٩٨). فعاد وأكد أولوية الايديولوجي والسياسي على الطبقي ـ الاقتصادي البحت، وبخاصة في مجتمعات العالم الثالث.

ومن الجدير بالذكر أن الفكر العربي القومي واليساري ظل يتعامل مع البرجوازية، في فترة الخمسينيات والستينيات، وكمقولة وكدافع، وكأنها عالم انحطاط كامل، ثقافياً وسياسياً واقتصادياً. وبالتالي كان من السهل دمغ أية دعوة إلى الحداثة والديمقراطية، والتي لا تشمل الاشتراكية في أفقها، بأنها ارتداد إلى عالم تضج في جنباته عوامل الرداءة والفساد أو الغباء العاجز. ومن السهل اكتشاف صلة فكرية بين هذا الفكر والتيار السلفي الذي كان يرى في المدنية والمدينة مرحلة خلل حضاري لن يلبث أن يؤدي إلى الانهيار التام والعودة مجدداً إلى العصبية البدوية أو البدائية ذات القدرة على بناء الدول نتيجة صفائها وأصالتها وعدم تلوثها بآفات الحضارة وتخمتها. ولذلك أراد الحافظ كسر هذه الحلقة المفرغة عبر إدخال الرؤية التاريخية في قلب الفكر السياسي. ويرى الحافظ أن التخلف العربي يكمن في عدم إدراكه الأهمية القصوى للبنيتين الايديولوجية والسياسية في تقرير مدى التقدم والذي يتم في ظل الهيمنة التامة

---

(٩٧) ياسين الحافظ، «البرجوازية الصغيرة بين النضال القومي والنضال الاشتراكي،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣٦.

(٩٨) الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص ٢٣ ـ ٢٤. وانظر في هذا السياق: «ندوة: ياسين الحافظ فكره ونضاله،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٩)، ص ١٦٣ ـ ١٨٢. عقدت هذه الندوة لمناسبة مرور أربعين يوماً على وفاته وشارك فيها: طارق متري، فيليب سالم، وضاح شرارة، غسان اسطفان وأسد غندور.

للامبريالية. ولذلك يعتقد أن المرحلة الديمقراطية القائمة على حرية الانتخاب وتعدد الأحزاب وفصل السلطات والصحافة الحرة هي التي تعلن ولادة العمل السياسي بمعناه الأشمل القائم على السيادة الشعبية الفعلية. وترتبط هذه الأهمية للعمل السياسي الديمقراطي باللحظة التاريخية الجديدة التي شكل فيها الاجتياح الاستعماري للأرض العربية حداً فاصلاً افتتح عصر العرب الحديث، وأحداث انقطاعاً نهائياً مع استمرارية التقليدين العثماني والمملوكي(٩٩).

ولقد أعاد الحافظ إلى الأذهان، وعلى نحو يتطابق في منحاه العام مع النظريات المعاصرة عن القومية(١٠٠)، الدور الفعال الذي يلعبه الانصهار القومي في بناء القاعدة الصلبة التي تنهض عليها الديمقراطية كممارسة وأداة حكم وأسلوب سياسي وموقف علمي عقلاني إزاء العالم والواقع(١٠١). وعلى رغم أن هذا القول قد اعتبر بديهياً في الأدبيات القومية التي درسناها، ابتداء من الحصري وانتهاء بالأرسوزي، فإن هذه الدعوة إلى الديمقراطية في أفقها الليبرالي العقلاني تكتسي مغزى خاصاً لصدورها عن نظرية ماركسية طالما اتخذت موقفاً سلبياً من القومية والديمقراطية معاً.

ولقد جاء تخلي الحافظ عن مقولاته السلبية حول البرجوازية العربية الصغيرة في سياق اكتشافه لمسألة أشد خطورة تتعلق بالترييف المتصاعد للمدن العربية. ولعل الحافظ كان في طليعة الذين شددوا على استفحال هذه الظاهرة وخطورة انعكاساتها على الممارسات السياسية والاجتماعية. فهو يرى أن عقلنة الحياة العربية وظاهرة «التحديث الكولونيالي المحدود» قد تقهقرتا مع «تقلص النفوذ الفكري للعناصر المثقفة الليبرالية ومع تنامي ظاهرة ترييف المدن العربية، وبالتالي ترييف الحياة السياسية العربية»(١٠٢).

وهو يعني، بكلمات أخرى، أن طوفان الهجرة الريفية قد غمر في تدفقه المدن العربية وبرجوازياتها، فأدّى إلى استبدال ثقافة المدينة، على رغم تأخرها، بثقافة الريف وسياساته الضيقة والمحدودة وذات الانشداد إلى أفق فكري سلبي. وترافق هذا التدفق الريفي مع تحول الجيش، وكجهاز تطغى عليه العناصر الريفية أيضاً، إلى قوة مهيمنة.

---

(٩٩) الحافظ، المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٩٥.

(١٠٠) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، وبخاصة تحليل غيلنر وهوبزباوم واندرسون.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩. وقد قام الباحث حنا بطاطو لاحقاً في التركيز على هذه الظاهرة بخاصة في كتابه الأخير، انظر: **Hanna Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and their Politics*** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

والحافظ الذي أدخل هذه المفاهيم الجديدة، أو شدّد عليها وأبرزها، في القاموس العربي القومي، بدءاً من البرجوازية الصغيرة وانتهاء بترييف المدن، كان هو الآخر قد أعاد اكتشاف الديمقراطية كمؤسسات وعقلية وسلوك ذات طابع ليبرالي واضح، وأبرز أهمية «المجتمع المدني» في مقابل السلطة السياسية الحاكمة.

كان الحافظ مقتنعاً أن الاندماج القومي الفعلي، أو بناء الدولة الحديثة المتناغمة مع مجتمعها المدني، لم يزل مفقوداً في الواقع العربي.

ويؤدي هذا الغياب للاندماج القومي إلى انقطاع التواصل الحي والمباشر بين السلطة والشعب، فتصبح الديمقراطية مجرد شعار من دون مضمون، مما يعوق بدوره النمو الطبيعي للنزوع الوحدوي. ويصبح العمل الوحدوي نتيجة لذلك انبثاقاً متطوراً لآليات المجتمع المدني بعد ولوجه باب العصر الحديث. ولذلك يأتي الانتقال إلى مرحلة تاريخية ذات نمط مجتمعي عصري وحديث عبر إحياء المجتمع المدني ومؤسساته ومثله وشموليته: «إن مهمة على هذه الدرجة من الراديكالية تتطلب من قوى التغيير العربية ألا تقف عند حدود **السياسة** (أي السياسة الدنيا، السياسة المباشرة المتعلقة بالدولة، وتعبيرها السلطة)، بل أن تمضي إلى «المجتمع المدني» الذي يحكم ويفرز السياسة الدنيا، بمعنى أن تمارس قوى التغيير السياسي، أي السياسة العليا، وهذا يتطلب منها أن تملك تصوراً أو مشروعاً يتناول عمارة المجتمع في «طوابقها» كافة، لا الوقوف عند سطحها السياسي»[١٠٣].

والذي يعنيه الحافظ بالسياسة العليا أو الممارسة السياسية هو «المعنى اليوناني للكلمة» كما يقول، أي أن السياسة هي «مجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر مسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة (Polis)»[١٠٤]. أما في العصر الحديث، فإن العمل السياسي الذي صاحب تكون الأمم الحديثة فيقوم على روح المواطنة التي تعلن المساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع الواحد ووفق قانون يعبّر عن الإرادة الحرة للأمة[١٠٥].

وإذا أخذنا مجموعة المفاهيم والمقولات والاطروحات الجديدة أو المتجددة والتي أدخلها الحافظ في صلب القاموس القومي العربي، نجد أن طموحه المتمحور حول تعريب الماركسية قد لاقى بعض النجاح، أو أنه تم في سياق ايديولوجي شبه تلقائي. ولقد غابت التعسفية النظرية في هذه المحاولة المبكرة إلى حد بعيد، ويلمس قارئ

(١٠٣) الحافظ، المصدر نفسه، ص ١٨٥، والتشديد في النص الأصلي.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

النص الحافظي أن ثمة روحاً حيوية تريد ملء الفراغ النظري الذي لمسته في رومانسية القومية العربية، وذلك عبر تلقيح القومية بنزعة طبيعية وإنسانية بحيث تصبح الأولى شبه خلفية للإرهاصات الطبقية التي تنطوي على أممية ناضجة.

وليس من المستغرب في هذا المجال أن تطغى على مقاربات الحافظ مفاهيم العلمانية والديمقراطية والاشتراكية والتاريخية والسير الجدلي والنمو والتجاوز والتحول. وكل هذه المفاهيم مستمدة من التراثين الليبرالي والماركسي، غير أنها تعود فتجد مغزاها المباشر عندما يطورها الحافظ إلى لغة متناسقة ومترابطة تنطق بمفرداتها القومية العربية في مرحلتها الجديدة. ويعني تعريب الماركسية في هذا النطاق التفاعل الحي والخلاق بين «التراث الاشتراكي العلمي» والواقع العربي وحقائقه العيانية، وكل ما تفصح عنه «الممارسة الثورية للجماهير»[١٠٦].

غير أن ما يميّز هذه الماركسية المعرّبة هو التشديد المتلاحق الذي يحبكه الحافظ بين نسيج «الثورة العلمية ـ العلمانية»، أي التغيير الفكري والثقافي، وشبكة الثورة الاقتصادية ذات البعد الاشتراكي والإنتاجي. ولا عجب بعد كل ذلك، أن يعيد الحافظ إلى الماركسية إنسانيتها، فيلتقي على نحو شبه عفوي مع التيارات العروبية الأخرى الذي كانت تخوض معارك نظرية مماثلة.

يقول الحافظ مشدداً على محورية الإنسان في مجتمعه الجديد: «فالاشتراكية ليست مجرد خلق وضع اقتصادي مطابق للعدل فحسب، بل هي أيضاً ـ وقبل كل شيء ـ نظرة إلى الإنسان والمجتمع تستند إلى منطلقات علمانية وعقلية كرّست الإيمان باقتدار الإنسان على صنع مصيره وتشريع نظمه وتنظيم أمور المجتمع الإنساني تنظيماً عقلانياً حراً، دونما أطر مسبقة تشله أو تقاليد محافظة تشوهه أو تعاليم ثابتة تفسره وتشده إلى وراء»[١٠٧].

ولقد شارك زميل الحافظ، الياس مرقص، في هذا المشروع النظري والذي وجد تعبيراته العملية في الهجوم المزدوج والضاري الذي شنّه كل منهما على «الشيوعية التقليدية»، الممثلة في أحزابها العربية ذات التراث الستاليني، و«القومية العربية الرومانسية».

ويستهل مرقص كتابه **نقد الفكر القومي** قائلاً:

«بهذا الكتاب، **نبدأ نقد الفكر القومي**[١٠٨]. وهو الوجه الآخر في إسهامنا في

---

(١٠٦) الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(١٠٨) التشديد في النص الأصلي.

عمل إنشاء نظرية الثورة العربية الاشتراكية الوحدوية، الوجه الذي يكمل نقد تجربة الأحزاب الشيوعية الستالينية في العالم العربي والفهم الستاليني العربي للماركسية ـ الستالينية»[١٠٩].

وإذا كان ياسين الحافظ قد حصر نقده للفكر القومي العربي المعاصر في الخطوط العامة لهذا الفكر، ومن دون الإشارة المباشرة إلى هذا المفكر أو ذاك، فإن الياس مرقص، وكما يقول هو نفسه، قد اختار «سلوك الطريق المعاكس»، أي أنه أراد اختيار من اعتبره الرائد الأبرز في هذا المجال، فركّز نيرانه المتنوعة والمتعددة على مساهمات ساطع الحصري في كتابه المذكور أعلاه. ولا يتّسع المجال لمناقشة مرقص في تقويمه للحصري وأفكاره، وكل ما نتوخى منه هنا هو الإشارة العابرة إلى عملية النقد الوظائفية التي قام بها من أجل صياغة نظريته المضادة»[١١٠].

ولعل أبرز نقطة نظرية ناقشها مرقص، وتتصل اتصالاً مباشراً بالإسهامات الفكرية الأخرى التي ناقشناها حتى الآن، تتعلّق بالسؤال الذي طرحه غير مرة: «متى ظهرت الأمة»؟

ولقد كتب مرقص نقده الوظائفي للحصري لكي يدخل في التحليل عامل تقدم الإنتاج وظهور علاقات إنتاج جديدة، وتضافر هذا العامل مع عوامل اللغة والأرض والسوق للتعجيل في ولادة الدولة القومية في العصر الحديث. غير أن مرقص يقدم رأياً مركباً حول نشوء الأمة، فيبعثر العوامل المذكورة أعلاه تاريخياً وزمنياً، فإذا بعامل الاستقرار في الأرض، إضافة إلى مسألة تبلور اللغة القومية، يعودان إلى القرون الوسطى، وقد شكّلا المقدمات الضرورية قبل تمفصلهما على السوق القومية المشتركة مع نشوء الرأسمالية[١١١].

ومع أنه لا يتجاهل ارتباط نشوء القومية بالسيادة الشعبية وبداية بناء الديمقراطية كشكل جديد من أشكال الحكم وممارسة السلطة داخل الأمة، فإن مرقص يقدم عرضاً مختلفاً، وإن موجزاً ومضطرباً، لنشوء القومية العربية. فهو يقول مثلاً: «وقد صارت

---

(١٠٩) الياس مرقص، **نقد الفكر القومي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ج ١: **ساطع الحصري**، ص ٧.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١١. والجدير بالذكر أن الفصل الرابع من هذا الكتاب قد درس آراء الحصري دراسة شبه مستفيضة، وهي تتضمن رداً غير مباشر على القراءات السابقة لآرائه.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ و٣٣٩. ويوضح في مكان آخر أن تكون الدول القومية في أوروبا قد تم «بين القرن الثاني عشر والقرن الثامن عشر، ولا سيما بعد القرن الخامس عشر ونشوء الرأسمالية السريع. . .» (ص ٣٨٠). وفي مكان آخر يضع هذا التكون للأمم الأوروبية «بين القرن العاشر والقرن التاسع عشر» (ص ٤٢٧).

مصر المركز الطبيعي للقومية العربية مع أفول الدولة العباسية، وقاعدة لعدة دول عربية، متجانسة قومياً إلى حد كبير»[112]. وماذا يعني هذا الكلام التقريري؟ هل يريد مرقص القول إن القومية العربية قديمة قدم الدولة العباسية؟

ونجده يقول في مكان آخر: «ومما لا ريب فيه أن شعور العرب القومي يعود إلى ماضٍ سحيق: إنه قديم قدم الوجود العربي وعلاقات العرب بـ «الأعاجم» ـ يمكن أن نقرنه، على صعيد آخر، بشعور الإنسان بالأنا والغير ـ وكذلك اعتزاز العرب بلغتهم الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الشعور». ثم يتابع تطور هذا «الشعور القومي»، وبخاصة في المرحلة المعروفة بالشعوبية، إلى أن يعتبر الدولة العثمانية حكماً تركياً مارس «تسلطاً قومياً» على العرب. ولم يفعل اللقاء مع أوروبا، وبخاصة في القرن التاسع عشر، سوى تعميق هذا الشعور القوي ودفعه إلى الأمام ليواجه التسلّط التركي مواجهة واعية مدركة لأهداف الدولة المتسلطة. وعلى رغم أنه يشدد على الصيرورة التاريخية لتكون الأمة، فإنه لا يقدم جواباً شافياً حول كيفية نشوء الأمة العربية نفسها (ص ٥٣٥ ـ ٥٣٨).

وترتدي مسألة التحديد الدقيق لبروز القومية، سواء عند العرب أو غيرهم، مسألة محورية لا علاقة لها بمجرد التأريخ، بل تمتد لتشمل الفهم النظري لنشوء الحضارة الحديثة، وما يترتب على هذا الفهم من استجابات عملية ذات علاقة بالاقتصاد والعمل السياسي وحقوق الإنسان والعائلة والمرأة والاعتقاد بالتقدم الإنساني نحو الأفضل والأجمل والأكمل.

عصمت سيف الدولة: جدل الإنسان والمجتمع

على رغم أن سيف الدولة أطلق على نظريته الجديدة عبارة «جدل الإنسان»، غير أن العبارة نفسها تعود فتتوزع مجدداً بين تعبيرين: «الإنسانية» و«الجدل الاجتماعي». والجدير بالذكر أن الكتاب الأول الذي يحمل عنوان **الأسس**، والعنوان الفرعي: جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، لا يرد فيه تعبير «الإنسانية»، من دون أن يعني ذلك عدم ورود مضمونها. غير أن الرحلة التي قطعها سيف الدولة بين كتاب **الأسس**، وكتاب **الطريق**، وهو الكتاب السابع والأخير لسلسلته التي تحمل كلها العنوان العام: **نظرية الثورة العربية**، قد انطوت هي الأخرى على نوع من إعادة التركيز لبعض المفاهيم، فأصبحت «الإنسانية» هي النظرية الفلسفية التي تجد تعبيرها

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٥، الهامش رقم (١). انظر أيضاً رأياً غامضاً ولكن أكثر إسهاباً في الكتاب نفسه (ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩).

العملي في الجدل الاجتماعي الذي يتم ضمن أطر مجتمع من المجتمعات(١١٣).

وكما أشار كل من الريماوي والركابي قبله، فإن سيف الدولة أراد هو الآخر أن ينتقل بالثورة العربية من مرحلة التجربة والخطأ، كمنهج وأسلوب عمل، إلى مرحلة علمية مستندة إلى نظرية متكاملة. ولا شك في أن منهج التجربة والخطأ كان يشير إلى التجربة الناصرية حتى بداية الستينيات وضرورة خروجها من فترة الاختبار وإجراء التجارب إلى فضاء البلورة الفكرية. وكان سيف الدولة يدرك أن ما تمثله هذا الدعوة الملحة إلى النظرية في تحديد المستقبل العربي ليس أكثر من تيارٍ يحاول شق طريقه بصعوبة فائقة. ولذلك أطلق على منهج التجربة والخطأ اسم «التيار السائد»، وعلى منهج النظرية، أو الحركة القومية العربية وقد تبلورت ونضجت فكرياً، اسم «التيار الصاعد». وهو يرى التيار الصاعد الابن الشرعي للتيار السائد ومعاناته النضالية. ويعتبر أن مميزات هذا الابن، وهو يشق طريقه في قلب الحركة العربية، هي رزمة من المفاهيم أضحت تعني الشيء الكثير في ميزان الربح والخسارة أو معركة الحياة والموت التي تخوضها الأمة.

من هنا يرى التيار الصاعد: «أن الحساب الختامي لأية مسيرة غير عقائدية خسارة فادحة... وأن الفشل المتكرر يعني أن ثمة خطأ ما في المسيرة كلها لا يكفي لتصحيحه مجرد الجمع في شعار واحد بين الحرية والوحدة والاشتراكية. فلا بد لنا من «نظرية» لتغيير الواقع العربي أكثر وضوحاً وأكثر بلورة وأكثر مقدرة على فرز القوى المختلطة داخل الحركة القومية»، لا بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن اكتشاف النظرية والشروع في تطبيقها سيؤديان إلى «ثورة ثقافية»(١١٤).

وبعد أن يستعرض عدداً من المناهج المرتكزة إلى نظريات محددة، مثل الليبرالية والتاريخية والجدلية والإسلامية، نجده يطرح «جدل الإنسان» كنظرية جديدة و«المنهج الإنساني» كبديلين للنظريات السابقة. ويلخص الأسس المنهجية التي يهتدي بها «التيار الصاعد» بأنها النظرة الإنسانية القائمة على «أن الإنسان هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي»(١١٥)، أي أن الإنسان، وليس المادة أو الفكر، هو الذي يرتدي الأولوية كعامل اجتماعي أو كموضوع تغيير.

---

(١١٣) ووفقاً للمؤلف فإنه قد بدأ الإعداد لهذه السلسلة منذ عام ١٩٥٧ وأخرج الكتاب الأول منها في عام ١٩٦٥، أما الكتاب السابع والأخير فنشر في عام ١٩٦٨، غير أن الكتاب الخامس، مثلاً وعنوانه **الأسلوب**، فيشمل تاريخي ١٩٦٩ و١٩٧١. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة الأجزاء السبعة في هذه الطبعة. انظر: عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: شركة المسيرة، ١٩٧٩).

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات: ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.

غير أن هذا المنهج الإنساني ليس مجرد بديل ملائم، أو حل وسط، أو محاولة توفيقية بين المادية من جهة، والمثالية من جهة أخرى، بل إنه ينطلق هو الآخر من اعتبار أن حركة الإنسان في المجتمع تضبطها قوانين حتمية تؤدي معرفتها إلى الاهتداء إلى أفضل الأساليب لإحداث التغيير الاجتماعي. وبالتالي فإن مجرد تعظيم الإنسان أو تعداد ملكاته لا يؤديان إلى حل مشكلة المنهج والنظرية. فلا يكفي، مثلاً، أن نلفت الأنظار إلى روعة تكوين يدي الإنسان، كما فعل الفيلسوف الماركسي الروسي بليخانوف، أو إعداد قائمة بأوصاف محددة مثل الإرادة والإنتاج[١١٦]، بل إن المنهج الإنساني هو الذي يبحث عن القوانين التي تضبط حركة الظواهر والمجتمعات، فيكشف كيف يستعمل الإنسان ملكاته وأوصافه ضمن حركة التطور الاجتماعي. والإنسان، كظاهرة نوعية متفردة «وحدة من الذكاء والمادة»، تضبط حركته من الماضي إلى المستقبل قوانين معينة. ويكشف البحث العلمي هذه القوانين، وهي:

١ ـ التأثّر والتأثير يحكمان حركة الأشياء والظواهر.

٢ ـ تتسم هذه الحركة بالاستمرارية وعدم التوقف.

٣ ـ تولّد حركة الأشياء والظواهر في استمراريتها تغييرات تؤدي إلى التطور عبر عملية صراع تتم بين المتناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر نفسها (الجزء الثالث، ص ٤٤ ـ ٤٦ و١٠٠ ـ ١٠٤).

غير أن الإنسان وحده ينفرد دون الأشياء والظواهر بخاصية التطور، أي أن الأولى تتحول، مثل تحول الماء إلى بخار، أو تحول المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة، ولكن من دون حدوث تطور مرافق لهذا التحول. وهي لا تخضع لذلك إلا بمؤثر خارجي، فلا تتطور جدلياً وينعدم في داخلها التناقض والصراع. أما الظواهر الإنسانية البحتة، فهي وحدها التي تمر في عملية التطور الجدلي، فتضيف شيئاً جديداً إلى واقعها وذلك وفقاً لقوانين تضبط الحركة، ولكنها تترك مجالاً واسعاً أمام المعرفة فالإرادة فالعمل (الجزء الثالث، ص ١٠٤ ـ ١٠٥). ولذلك فإن للإنسان أولوية في حركة التطور الاجتماعي، وهو ما تؤكده المعاينة العلمية لدور العامل البشري في تحديد آفاق هذا التطور. ويصبح تقييم الإنسان وفقاً لهذا المنظور تقييماً واقعياً لا تخالطه المفاهيم الميتافيزيائية أو المثالية أو الأخلاقية (الجزء الثالث، ص ١٠٦).

---

(١١٦) يشير سيف الدولة إلى القائمة التي أعدها الريماوي والقائلة إن الإنسان «كائن حي، عاقل، اجتماعي، منتج، مريد، عاطفي»، ولكنه لا يذكر الريماوي بالاسم. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦. كما يشير إلى «تعريب الماركسية» كدليل على الأثر الحضاري للأمة العربية في أفكار أبنائها. ويتعمد أيضاً إغفال ذكر ياسين الحافظ بالاسم (ج ٣: **المنطلقات: ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٩٤).

فالتناقض يتجسّد في المجتمع بين واقع الإنسان وإرادته التي تحاول تغيير هذا الواقع، أي أن الواقع نفسه يولّد على نحو متواصل مشكلات تتطلب حلاً، فيستجيب الإنسان لتحدي الواقع انطلاقاً من حتمية انضباطه بقانون الاستجابة للتحدي، وهو في هذا النطاق ما يتصوره الإنسان من نقص مادي أو ثقافي أو ذهني، فيحاول سدّ هذا النقص لكي يتحرر من عوزه إليه. غير أن إشباع حاجة ما لا يعني أكثر من حل مشكلة معيّنة لا تلبث أن تخلي الطريق أمام مشكلة أخرى، فتبدأ عملية التحدي والاستجابة مجدداً.

ويتحرك الإنسان في نطاق واقع اجتماعي هو نفسه وليد تطور تاريخي طويل. فالمجتمع وفقاً لذلك سابق للإنسان الفرد الذي لا يجد خياراً في الانتماء إليه والتفاعل معه. وتغدو المشكلات التي تتحدى الإنسان ذات طابع ومنبع اجتماعيين. ولا يأتي الحل صحيحاً لمشكلة اجتماعية ما إلا بقدر العمل على اكتشاف حقيقة معينة. ويحقق الإنسان حريته بمقدار اكتشاف هذا الحل الواحد وتنفيذه. ولا يختلف هذا الرأي عما قاله انغلز بان الحرية هي معرفة مملكة الضرورة؛ غير أن سيف الدولة يقرن المعرفة دائماً بالعمل الإرادي القائم على الجدل المشترك أو الجدل الاجتماعي والذي ينضوي في ثلاثية قائمة على المشاركة الاجتماعية في المعرفة فالرأي فالحل. ويفترض سيف الدولة وفقاً لذلك مجتمعاً أثينياً يقوم على ديمقراطية شبه مباشرة تستدعي مسبقاً مؤسسات وممارسة تتجاوز فكرة التمثيل الليبرالي ودكتاتورية الطبقة أو الحزب في آن معاً (الجزء الثالث، ص ١٠٧ ـ ١٢٤).

وهكذا، فإن للثورة العربية نظرية مستمدة من جدل الإنسان ومرتكزة إليه. وتقوم هذه النظرية على ثنائية الماضي والمستقبل والصراع بينهما. ويتولى الإنسان حل هذا الصراع بفكره وعمله، فينتهي مؤقتاً الصراع أو التناقض بينهما. غير أن المستوى الجديد الذي نتج من حل التناقض كمشكلة اجتماعية لا يلبث أن تدور في داخله هو الآخر تناقضات جديدة، فيتكرر القانون الجدلي مرة أخرى.

وينفي سيف الدولة هذه الجدلية عن الطبيعة والحيوان، ويحصرها بالإنسان. وعندما يصل إلى الإنسان يسلّحه بالعلم القائم على الملاحظة والتجربة والمنطق والانفتاح الفكري، إضافة إلى الايمان بانتظام الظواهر الاجتماعية ضمن قوانين تحدد كيفية تطورها وأبعاد حلها وأساليب التعامل معها.

ويشكل «جدل الإنسان» نظرية لجهة تفسير للحركة التي تضبط العمل الإنساني في مداه المجتمعي واكتشاف القوانين الخاصة بهذه الحركة. كما أن جدل الإنسان «منهج» يستطيع أن يستخدمه المواطن العربي كأداة للمعرفة، وذلك استناداً إلى عملية ثلاثية الأبعاد تذكر بالجدل الهيغلي ولا تتعارض مع صنوه الماركسي: التذكر فالإدراك

فالتصور أو التصوير[١١٧].

ويأتي التذكر منساباً من الماضي ويمتد إلى المستقبل كأمنية لم تتحقق، فينشأ صراع بين النقيضين (الماضي والمستقبل)، فيكون إدراك الإنسان لجذور هذا الصراع ومؤداه المدخل إلى إيجاد الحل العملي للتناقض عبر إعطاء الأولوية للمستقبل وتعطيل ظروف الماضي المعيقة، أي تصور كيفية الإمساك بهذا الماضي. ويشير هذا التشخيص لصراع الماضي والمستقبل إلى أن الإنسان كعضو في مجتمعه هو الذي يمثّل الحاضر ويكثّف تناقضاته وحلوله. ويصبح جدل الإنسان هو الجدل الاجتماعي وقد عبر المسافة الممتدة بين الفرد والمجتمع، إذ إن كل فرد هو في نهاية المطاف ابن مجتمع ما، ومن دون اختيار منه عند ولادته، غير أنه قد يلجأ إلى مجتمع آخر فيدخل جدليته ضمن مشكلاته الجديدة فتنطبق عليه القوانين نفسها، فلا يفلت منها إلا في حالة العزلة التامة والمستحيلة عملياً.

ويمكننا أن نفهم في ضوء هذا العرض أن الماضي هو ما استقر عليه الواقع الاجتماعي في تطوره وتراكم خبراته، فأصبح تبعاً لذلك حقيقة قائمة، أي ماضياً يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى تغييره نحو الأفضل، فيعمد إلى اكتشاف القوانين التي ضبطت وقوعه وتشكله، فيحاول ضبط شروط تحققها لكي يلغي استمرارها، ويمارس من جهة أخرى فعاليته لصياغة المستقبل ضمن إطار القوانين التي تحدد إمكانية التغيير ومداه. فيأتي عمل الإنسان ليجمع بين الماضي والمستقبل، فيكون هو ذاته نقطة التقاطع لكيانين لا يلتقيان إلا به ثم يفترقان مجدداً (الجزء الأول، ص ١٤٥).

وكما فعل عبد الله الريماوي قبله فقام بتفنيد الماركسية ونظريتها المادية الجدلية والمادية التاريخية، علاوة على نقد الليبرالية والمثالية، عمد سيف الدولة إلى إظهار تهافت الأسس الفلسفية والنظرية التي قامت عليها الماركسية الأوروبية، إضافة إلى تفنيده المناهج الليبرالية والتاريخية والجدلية، وإعادة دراسته لما أسماه المنهج الإسلامي[١١٨].
ومع أنه يشير إلى جدل الإنسان كنظرية تارة، وكمنهج تارة أخرى، فإن دراسة معمقة لما يرمي إليه سيف الدولة تشير إلى أنه أراد الدمج بين الماركسية والمنهج الإسلامي ليخرج من هذا الدمج بمركب جديد أطلق عليه عبارة «جدل الإنسان»، أو الجدل الاجتماعي. ونلمس أن سيف الدولة تارة يطرح جدل الإنسان كمجرد وصف لحركة المجتمع التاريخية، فيقول مثلاً: «كما أن المعرفة العلمية بسيطة وغير غامضة، فإن

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس: البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ١٤٣ - ١٤٥.

(١١٨) هذا ما قام به في القسم الأول من الجزء الثالث وفي الجزأين الأول والرابع من كتاب **الأسس أو جدل الإنسان**.

جدل الإنسان بسيط وغير غامض، إذ نلمسه في كل حركة من حركاتنا اليومية» (الجزء الأول، ص ١٤٣). ويشير تارة أخرى إلى جدل الإنسان كدليل للعمل يستخدمه الأفراد لصياغة عالم أفضل، فيعلن: «عن طريق جدل الإنسان يقود الإنسان مصيره ويبدع مستقبله» (الجزء الأول، ص ١٤٨). وقبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من معالجة مسألة «الدمج الخلاق» الذي نلمحه في الإسهام النظري لسيف الدولة، فخرج من تلقاء ذلك بمندمج جديد، ووفقاً للقانون الذي اعتبره حاكماً لكل تطور ونمو. وهكذا يغدو جدل الإنسان منهجاً يؤدي تطبيقه إلى تغيير الواقع من جهة، ومنظومة قواعد وقوانين قائمة في الواقع الموضوعي من جهة أخرى (الجزء الثالث، ص ٩٨).

ينتمي جدل الإنسان، وفقاً لسيف الدولة، إلى المدرسة التطورية الجدلية القائلة بانضباط حركة الأشياء والظواهر وفق قوانين حتمية. ولكنه يقرر أن الإنسان وحده ينفرد بقانون الجدل في تطوره النوعي أو الكيفي. والإنسان لا يتقدم اجتماعياً إلا عبر اكتشافه لحركة المجتمع الذي ينتمي إليه وانسجامه مع قوانين هذه الحركة في سعيه لتغيير الواقع، وتتحقق حرية الإنسان عبر الممارسة العقلية القائمة على تتابع اكتشاف الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية. ولا تهبط الحلول الصحيحة إلهاماً على قائدٍ أو نخبة طليعية، بل انطلاقاً من الإيقاع الثلاثي الثابت لقانون الجدل الاجتماعي: المعرفة المشتركة، والرأي المشترك والعمل المشترك. فالمعرفة هي معرفة المشكلات الاجتماعية، وقد اشترك في التوصل إليها «المجتمع»، فعمد إلى تكوين رأي مشترك في حلها، ثمّ قرر العمل المشترك بغية إنجاز الحل الملائم (الجزء الثالث، ص ١١٤ ـ ١١٥).

وعندما يبلغ سيف الدولة في نظريته هذا الصعيد، حيث يتعايش في مداه حركة الواقع والجدل الاجتماعي كعملية إنسانية مشتركة، نلمح بداية تكون صياغة جديدة لمفهوم «المجتمع المدني» في نطاقه العربي والعالمي، إذ ان هذا الجدل الاجتماعي المتواصل ينهض في تواصله عبر عملية تفاعل متبادل بين المجتمع ودولته. وتصبح الدولة في هذا السياق أداة الجدل الاجتماعي ونطاق ممارسته الفعلية تستنبط عبر مؤسساتها أساليب شحذ مقدرة الناس واحتضانها لتطوير حياة المجتمع، أي ان الدولة «سلطة إدارة للمصالح المشتركة» تبقى قائمة بقاء المجتمع نفسه. كما أن الجدل الاجتماعي الذي يخترق نشاط الأفراد ويستغرق جهودهم لا بد له من جهاز لضبط هذا الجدل في صيغه المتعددة، وعبر ضمان بروز رأي الأغلبية كرأي غالب فلا تقف في وجه تنفيذه أقلية ما، على رغم صيانة حقها في المعارضة (الجزء الثاني، ص ٥٥ ـ ٥٨).

وتصبح الديمقراطية وفقاً لذلك النظام الذي يضبط إيقاع الجدل الاجتماعي في سعيه لحل المشكلات المشتركة، فيتبادل الناس المعرفة والرأي والعمل. كما تغدو الديمقراطية «الطريق العلمي الوحيد للتطور»، أي أنها ليست مجرد عملية انتخابية، بل لا بد من أن تسبقها «حرية المعرفة وحرية الرأي»، إضافة إلى التحرر النهائي من الخوف، سواء أكان ذا منبع سياسي، أو اقتصادي أو ثقافي أو معنوي (الجزء الثاني، ص ٨٣ ـ ٨٥ و١٠١)[١١٩]. وكما أن الاشتراكية تتطلب سلوك طريق الثورة لتحقيقها، فإن الديمقراطية نفسها قد تفرض العمل الثوري وذلك من أجل استرجاع قانون الجدل الاجتماعي إلى سويته الصحيحة (الجزء الثاني، ص ١١٤).

وتصبح الديمقراطية تبعاً لذلك منهج الجدل الاجتماعي، أي أنها تتحول من وجود مجرد إلى كيان عياني عبر تفتحها في قلب المجتمع وتبلورها في إطار قانوني مفصّل. ولعل تصوّر سيف الدولة للديمقراطية يقترب في معناه النهائي من أطروحات عبد الله العلايلي الديمقراطية، والتي عرضنا لها في الفصل الخامس. وتتمثّل أوجه الشبه بين الاثنين في استبعاد «الطبقة البرجوازية» من المجتمع أو حرمانها من سلطة اتخاذ القرار وسن التشريع. وتغدو الديمقراطية السجل المتجدد لشرعية الدولة الذي يستوعب بدوره الاختلاف في الرأي بين الناس ويحيطه بنطاق موضوعي قائم على الجدل الاجتماعي السلمي (الجزء السابع، ص ٨٥ ـ ١٣٨).

ولقد أدرك سيف الدولة، وقد شارفت الستينيات على الانتهاء، ان الديمقراطية لا تزال تحتاج إلى دراسة وافية في الفكر القومي. ويعود إلى الحديث عن «التيار السائد» في هذا الفكر، فيتهمه بتجاهل الديمقراطية كلياً. غير أن هذا التجاهل لم يعد ممكناً بعد هزيمة ١٩٦٧ التي كشفت الوجه البشع للاستبداد الداخلي. ويقرن سيف الدولة بين القومية والديمقراطية مشيراً إلى تناغم الاثنتين وتكاملهما انطلاقاً من الأسس الواحدة لكل منهما: وهي ديمقراطية دولة الشعب التي تضم العمال والفلاحين والمثقفين والفنانين والجنود، كما تشمل الذين لا يعملون أو ينتجون. وإذا كان سيف الدولة «يؤجل» تحقيق ديمقراطيته الشاملة المرتكزة إلى الجدل الاجتماعي حتى قيام دولة الوحدة، لأنها تتمتع وحدها بالشرعية المؤهلة لمعالجة المشكلات الاجتماعية، فإن إسهابه في شرح محاسن العمل الديمقراطي في مجالاته المختلفة قد ساهم في تطعيم الفكر القومي بديمقراطية قابلة للحياة ومؤهلة للتأقلم والتبني كقيمة اجتماعية ثابتة وآنية (الجزء الرابع، ص ١٧١ ـ ٢١٦).

---

(١١٩) غير أن سيف الدولة لا يرى إمكانية تحقيق الديمقراطية المتكاملة إلا في ظل الوحدة الشاملة التي تجمع الأمة الواحدة تحت مظلة الدولة الواحدة. وينطبق الأمر نفسه على الاشتراكية أي ضرورة شمولها، أو عدم إمكانية تحقيقها بدون وحدة أجزاء الأمة المتناثرة.

ولقد أشار سيف الدولة في غير موضع إلى المناهج التي تبنتها المجتمعات الإنسانية في تطورها التاريخي الحضاري، وناقش المنهج الليبرالي وقصوره و«مناهج التطور» وفشلها[١٢٠]. وبعد ذلك يتطرق إلى «المنهج الإسلامي» الذي يعتبره التربة الصالحة لتنمية منهج الثورة العربية، ولكن ليس في سبيل «اجترار التراث»، بل من أجل «إنمائه» (الجزء الثالث، ص ٧٠).وهو يرى أن المنهج الإسلامي ينهض في توجهه العام على ثلاث قواعد، وهي:

أولاً: «ان كل الأشياء والظواهر منضبطة حركتها بقوانين أو نواميس حتمية».

ثانياً: «يكون الإنسان، وفي نطاق حتمية القوانين والنواميس، حراً في تغيير واقعه».

ثالثاً: ان «الإنسان وحده هو القادر على التغيير والمسؤول عنه»[١٢١].

ولذلك يبدو جدل الإنسان الذي يلي شرحه مباشرة شرح المنهج الإسلامي وكأنه الوريث الشرعي أو الاستئناف الخلاّق قبل أن تتحول الخلافة إلى استبداد، فحلّ القياس الخاطئ والإجماع المصطنع في قلب «دولة كهانة يحكمها الخلفاء ورجال الدين بدلاً من العلماء والفلاسفة والمفكرين والباحثين» (الجزء الثالث، ص ٩٣). وتكون محصلة هذا البحث عن النظرية ومنهجها أن الأولى تستند في أسسها إلى ثلاث قواعد من المفاهيم الفلسفية، أما الثاني (أي المنهج) فيغدو جدلاً إنسانياً اجتماعياً، وهو ليس «إبداعاً غير مسبوق»، كما يقول سيف الدولة.

ويستطرد قائلاً: «بل هو [أي جدل الإنسان] المنهج الجدلي بعد أن صححته التجربة، ولكنه ليس تكراراً لما سبقه لأنه يختلف عنه فيما صححه. وعلى هذا فإن «جدل الإنسان» يتضمّن: (١) أصلاً مسبوقاً، (٢) وإضافة من عنده، (٣) تصحح قانون الجدل، (٤) وتحل مشكلة المنهج، (٥) وتنتهي إلى صيغة جديدة للمنهج الجدلي» (الجزء الثالث، ص ٩٨ ـ ٩٩).

---

(١٢٠) يشمل سيف الدولة تحت يافطة مناهج التطور «المنهج التاريخي» القائم على رصد تطور المجتمعات البشرية وقوانين حركة تطورها، و«الجدلية» التي تبحث في كيفية حدوث تطور المجتمعات ثم تشعب الجدلية إلى هيغلية مثالية وماركسية مادية. انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات: ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٣٩ ـ ٦٧.

(١٢١) يجتهد سيف الدولة فيرى أن تخلف المسلمين عن ركب الحضارة مع بداية القرن السابع عشر الميلادي يعود إلى إهمالهم لهذا المنهج الذي وفر لهم المعرفة ومكنهم من العمل في ضوئها للوصول إلى الغاية التي يتوخونها. انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات: ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٧٩ ـ ٨١.

وهو، بكلمات أخرى، يزاوج بين الأسس العامة في المنهج الإسلامي والمفاهيم الحديثة التي تتكشف عنها مناهج التطور، ومنها الهيغلية والماركسية؛ فاستعاد مقولة «أولوية الإنسان» في إطارها الإسلامي وقابلها مع مناهج التطور الجدلية، أي النظرية التي تبحث عن كيفية التطور والقوانين التي تضبطه، وانتهى بذلك إلى صيغة جديدة تجمع بين الإنسان كموضوع والجدل كآلية تفسر التطور، وأطلق على هذه الصيغة جدل الإنسان.

ومع أن أولوية الإنسان لا ترتدي مفهوماً مثالياً أو أخلاقياً، بل إنها منبثقة انبثاقاً منطقياً من تقرير دور الإنسان في حركة التطور الاجتماعي، فإن ربطها بالمنهج الإسلامي، ثمّ بذل الجهد لاكتشاف هذا الارتباط ضمن شبكة مترامية من الآيات القرآنية يتوخّى الإيحاء بهذه الصلة المتميّزة بين التراث والنظرية الجديدة. غير أن هذا الارتكاز إلى التراث لا يلبث أن يرتدي طابعاً جديداً يدخل في صلبه وينقله من الماضي الإسلامي إلى الحاضر العالمي، فيغدو التناقض بين الماضي والمستقبل وجمع الإنسان بينهما القانون الجدلي الذي يفسّر كيفية تطور المجتمعات. وهكذا تبرز إلى الوجود مفاهيم مثل التقدم، والحرية والاشتراكية والتنظيم الثوري والتصور القومي لماضي الأمة ومستقبلها(١٢٢).

اعتبر سيف الدولة أن للنظرية أسساً هي التي تعينّ منطلقاتها، فتحدّد هذه المنطلقات بدورها الغايات، ثم تفرض الغايات الأسلوب المنسجم معها. كما أن الأسلوب يكشف أو يستكشف الطريق الذي لا بد من أن يسلكه للوصول إلى الغايات. ومن هنا جاءت العناوين الفرعية لكتاب **نظرية الثورة العربية** كالتالي: الأسس المنطلقات، الغايات، الأسلوب، الطريق.

أما **الأسس** فهي نظرية جدل الإنسان ومنهج الجدل الاجتماعي؛ وتشمل **المنطلقات** معنى الوجود القومي والأمة والإنسانية، وأما **الغايات** فهي عينها شعارات القومية العربية المعروفة: الحرية والوحدة والاشتراكية؛ وينطوي **الأسلوب** على ضرورة بناء الحزب القومي الواحد الذي يقود النضال الثوري من أجل تحقيق **الغايات**؛

---

(١٢٢) قارن ما توصل إليه أحمد عبد الحليم عطية، «نظرية الثورة العربية وجدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة ٢ ـ جدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة: قراءة فلسفية،» ورقة قدمت إلى: **من حملة مشاعل التقدم العربي: عصمت سيف الدولة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل**، تحرير محمد عبد الشفيع عيسى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، ٢٠٠١)، ص ٢٩١ ـ ٣٠٥. ويرى أحمد عبد الحليم عطية أن نظرية جدل الإنسان «رؤية خاصة للماركسية وليست رفضاً لها» (ص ٢٩٣).

وينضوي تحت مظلة **الطريق** شرح أهمية المنطلق القومي في مواجهة الاقليمية أو القطرية، ورسم معالم الاشتراكية العربية وخصائصها المميزة، إضافة إلى كيفية بناء «قاعدة محررة» تشكل النواة التي تلتف حولها بقية الأقطار التي يتم تحريرها من اقليميتها، وهي تعني هنا الوحدة المصرية ـ السورية وضرورة استعادتها لتشكل «القاعدة والقيادة» لحركة الوحدة العربية، والتي يلخصها الجزء السابع في مضمونها الديمقراطي.

ولقد عمد عصمت سيف الدولة وإبان فترة الستينيات وبداية السبعينيات، إلى تجريد القومية العربية من بعض الصفات التي رافقتها والتصقت بها، وبخاصة في مرحلتها الرومانسية، وهي الصفة التي درج الجيل الثالث على دمغها بها في هذه الفترة.

ونراه، مثلاً ينفي أن تكون الأمة في مطلقها، أو الأمة العربية تحديداً، خالدة الوجود، أو أنها ذات رسالة تؤديها إلى العالم. وأشار إلى أن كل أمة تتميز من غيرها بعدد من المواصفات التاريخية والجغرافية والاقتصادية والنفسية، ولكنه رفض تحويل هذا التميّز أو الاختلاف الثقافي القومي إلى تمايز أو أفضلية (الجزء الثالث، ص ١٣٥، ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

وهو يرفض أن تكون الأمة خالدة خلود الطبيعة ذاتها، معتبراً أن الأمة في مطلقها، ووفقاً لنظرية جدل الإنسان التي ترافق نمو تطور المجتمعات، «طور من المجتمعات لم يكن موجوداً منذ البداية، بل جاء نتيجة تطور تاريخي أصاب المجتمعات الشعوبية والقبلية التي سبقته. نعرف منه أيضاً أن الأمة (المجتمع القومي) لن تكون آخر طور في نمو المجتمعات وأن مصير الأمم... أن تذوب في تكوينات اجتماعية أوسع منها» (الجزء الثالث، ص ٢٣٨).

ولقد اعتبر سيف الدولة، وخلافاً لما ذهب إليه زريق أو الحافظ، أن الأمة العربية مكتملة التكوين القومي، والذي بلغته في ظل نمو الحضارة الإسلامية وازدهارها، أي أن الأمة العربية دخلت، وفقاً له، طور تكونها التاريخي مع انبثاق الإسلام، فأدى امتداد الدين، والذي جمع عدداً من الجماعات التي لم تكتمل قومياً، إلى الاندماج الحضاري والانصهار القومي. أما فارس، مثلاً فلأنها كانت قد اكتملت في تكوينها القومي، فقد ظلّت خارج إطار الصهر العربي، فأصبح الإسلام نتيجة لدوره في تكوين الأمة العربية، مصدر وجود لهذه الأمة، وليس مجرد أداة تطور. واكتمل التكوين القومي للأمة العربية، وكما توحي به نظرية سيف الدولة هذه، في الفترة التاريخية الممتدة ما بين الفتوح الإسلامية وسقوط الخلافة العباسية أمام جحافل المغول[١٢٣]. وهو يفترض أن فارس كانت قد اكتملت كأمة وقومية قبل الفتح العربي،

---

(١٢٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه. انظر أيضاً: حسين معلوم، «الأمة والقومية والدولة الاقليمية عند عصمت سيف الدولة،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيعتبر القبائل والأسر التركية والتركمانية المبعثرة وذات الطابع العشائري والأسري أو الديني أو البدوي ـ الرحال، إنها كانت أمة ذات قومية متكاملة عندما دخلت جيوشها الأراضي العربية تحت راية الإسلام (الجزء الثالث، ص ١٥٣ ـ ١٥٨، والجزء الثاني، ص ٦٦ ـ ٧٦).

وإذا كانت الأمة العربية قد دخلت تحت السيطرة العثمانية مكتملة التكوين القومي، فإنها ظلت محتفظة بهذا الاكتمال في ظل الاستعمار الأوروبي، غير أنها خضعت لـ «مؤامرة استعمارية» أدّت إلى تجزئتها وتفتيتها إلى دول وكيانات متعددة. وهو يرى أن كل هذه الدول والكيانات لا تستند إلى شرعية سياسية ما، وتفتقر إلى أبسط مقومات الهوية الوطنية طالما بقيت خارج إطار الوحدة الشاملة. ويلتقي سيف الدولة في تشخيصه للتجزئة كمجرد «مؤامرة استعمارية» مع مدرسة الفكر القومي الرومانسية والتي أراد تجاوزها أو تطعيمها بنظرية جدل الإنسان. كما أن كلاً من الريماوي والركابي قام، مثل الآخرين، بالربط بين التجزئة والغزو الاستعماري، واعتبر وجود الكيانات العربية المنفصلة مجرد وضع طارئ لن يلبث أن يزول تحت إيقاع اليقظة العربية الجديدة وثورتها الاشتراكية. غير أن كلاً من الريماوي والركابي وسيف الدولة عاين الترسخ التدريجي للهويات القطرية أو الاقليمية وتحولها في بعض الأحيان إلى معالم راسخة في الفضاء العربي السياسي، وبغض النظر عن افتقارها إلى الشرعية القومية (الجزء الثاني، ص ٧٧ ـ ٨٠، والجزء السادس، ص ١٧ ـ ٢٧، والجزء الثالث، ص ١٨٤ ـ ٢٠٤).

ولا بد من الإشارة إلى أن الفكر القومي العربي في هذه الفترة ظل متمسكاً بتحرير فلسطين الكامل واعتبار إسرائيل دول استيطانية عنصرية يتناقض وجودها مع الواقع العملي والمستقبل القومي للأمة العربية في وحدتها الكاملة. ولعل سيف الدولة مثّل حالة أشد وضوحاً وتماسكاً في معالجته للقضية الفلسطينية، لا بل نجده يعيد إحياء فكرة انتماء بعض اليهود إلى الأمة العربية، الأمر الذي ظل سائداً في الأدبيات القومية حتى أواخر العقد الثاني من القرن العشرين. وهو يعتبر «أن الاعتراف بدولة إسرائيل لا يتضمن الالتزام بالمحافظة على وجودها» (الجزء الرابع، ص ٦١). وقد ورد هذا الرأي بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ ووفاة جمال عبد الناصر، وموافقة الدول العربية على قرارات مجلس الأمن التي تعترف صراحة بشرعية الدولة الإسرائيلية، لا بل يرسم سيف الدولة الخطوط العريضة لفلسطين المحررة في إطار الوحدة العربية الشاملة، فيشدد على تحرير «العرب اليهود» من قهر الصهيونية العنصري وعودتهم إلى حظيرة الأمة العربية ومعاملتهم «معاملة عادلة في وطنهم العربي...» (الجزء الرابع، ص ٩٢ ـ ٩٥).

ولذلك عالج سيف الدولة قضية فلسطين في نطاق نظريته القائلة بالدولة الواحدة للأمة الواحدة، إذ إن الوحدة مسألة طبيعية لأن بها وحدها تصبح الأمة التي تكامل تكونها القومي قادرة على ممارسة حياتها تلقائياً، ووفق قانون التطور الاجتماعي للأمم. ولذلك يغدو وجود الدولة القومية الواحدة مسألة بديهية طالما أن الأمة المكتملة التكوين القومي هي تلك التي مارست حياتها المستقرة فوق أرض معينة وأصبحت تستدعي وجود الدولة الواحدة. وتظل السيادة القومية، تبعاً لذلك، ناقصة الشكل والمضمون طالما أن الوحدة القومية للأمة لا تتجسّد في دولة واحدة تشمل الأرض والشعب معاً.

وإذا كانت نظرية سيف الدولة في نشوء الأمة العربية وتطورها متماسكة منطقياً ونظرياً، فإنها تقوم على عدد من الافتراضات الذهنية التي تطرح وجود دولة عربية واحدة تقوم بصهر أمة عربية في مرحلة تاريخية ما، ثم تشير إلى انقطاع مفاجئ أحدثه الغزو العثماني، فأصبحت للدولة عاصمة مركزية خارج النطاق العربي، وما إن دخل الاستعمار حتى بدأت تجزئة الأمة العربية إلى أقاليم وكيانات ذات مواصفات تآمرية واضحة، وخلافاً للفترة العثمانية التي ظلت فيها الحدود مفتوحة بين إقليم وآخر. (الجزء الثاني، ص ٦٦ ـ ٨٠، والجزء الثالث، ص ١٥٣ ـ ١٥٨، والجزء الرابع، ص ١٢٩ ـ ١٣٤ و١٦٢ ـ ١٧١)[(١٢٤)].

المرحلة الجديدة بين المد والجزر

وعلى رغم الطابع الايديولوجي المميّز لمساهمات عصمت سيف الدولة، وارتباط آرائه ونظريته بعقد الستينيات وما انطوى عليه من بحث محموم عن نظرية شاملة متكاملة، فإنه في معظم ما انتجه تجاوز هذا العقد، وتطلع إلى المستقبل بتفاؤل يدفع إلى إعادة التشديد على بعض المنطلقات، والتخلي عن بعضها الآخر. وقد تابع إنتاجه حول عدد من القضايا، فكتب عن الديمقراطية والناصرية وعلاقة العروبة والإسلام، غير ان عطاءه الأساسي سيظل مرتبطاً بسباعيته حول نظرية الثورة العربية.

ومن الأهمية التأكيد مرة أخرى أن هذا البحث المتواصل عن النظرية كان في جانب كبير منه يترافق مع التطورات شبه الدائمة التي خضعت لها الحركة الناصرية

---

(١٢٤) يعتبر سيف الدولة أن الدولة الواحدة كانت تجسدها الأسر العربية الحاكمة بدءاً بالأمويين وانتهاءً بالفاطميين ويرى أن انحسار الدولة أو تمددها يعود إلى الصراعات المحلية داخل الأسرة العربية الواحدة. لا بل يذهب إلى حد القول إن صلاح الدين الأيوبي تصدى للغزو الصليبي بجيش عربي ثم قام المماليك بالمهمة نفسها. ولا حاجة إلى القول إن هذا الرأي يخالف في جانبه الأعظم الوقائع التاريخية المعروفة.

وسعيها هي الأخرى إلى تجاوز مرحلة «التجربة والخطأ». ومن الملاحظ، تبعاً لذلك، أن هذه المحاولات قد تضاءلت بعد وفاة جمال عبد الناصر، أو تحوّلت نحو التنقيب عن أسس وأساليب متطوّرة لاعادة إحياء العروبة كحركة قادرة على مواكبة المتغيرات والتغيرات المتلاحقة مثل سقوط الاتحاد السوفياتي وتعاظم تيار العولمة وثورة المعلومات، وما ولّدته من وسائل اتصال جديدة لم تلبث أن دخلت في شبكة العلاقات العربية الثقافية المتنامية، واستقرت كمعلم جديد من معالمها. وهكذا بدأت تصدر في الخارج، وبخاصة إثر تعاظم الحرب الأهلية اللبنانية وامتدادها في النصف الثاني من السبعينيات، الصحف والمجلات العربية، ذات الطابع القومي العام، ثم برزت الفضائيات الوطنية والقومية والتي خلقت بدورها جمهوراً عربياً متنامياً تتمركز بؤره في كل الدول العربية وعواصم الشتات وديار الاغتراب. ويمكن القول إن رأياً عاماً عربياً بدأ بالتشكل والنمو إثر هذه التطورات في الثقافة والمعلوماتية، ويضاف إليه بروز تقاليد جديدة من العمل الاقتصادي ذي الطابع الخدماتي كالاستثمارات والمصارف الجديدة والاستهلاك لبضائع أجنبية متنوعة واتقان مهارات فنية وتقنية جديدة، إضافة إلى تنامي أساليب التسلية التي تشمل الأطفال والمراهقين والبالغين معاً.

ومن الملاحظ أن هذه الثورة الثقافية ـ الاقتصادية ذات الأبعاد العالمية الواضحة قد أعادت خلط الأوراق العقائدية والمذهبية والسياسية، ودفعت العديد من المثقفين والفنانين والمفكرين إلى إعادة النظر في كثير من المسلمات الاجتماعية والفلسفية والأخلاقية، وبخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. غير أن هذه التحولات تجد إرهاصاتها في السبعينيات والثمانينيات إلى أن تفجرت على نطاق واسع لا يمكن أن يخطئه المرء في التسعينيات. ونجد أن رزمة متداخلة من القضايا والمظاهر احتلت مكان الصدارة بعد هذا المخاض العسير. وهكذا، وعلى نحو متفاوت، دخلت المعترك السياسي اليومي وحياة الناس العاديين قضايا البيئة وحقوق الإنسان ومساواة المرأة بالرجل، والديمقراطية كتعبير عن حيوية المجتمع المدني أو الجماعة القومية، وقوى السوق الحرة، ودور المراهقين والأطفال في المجتمع. وتزامنت هذه المفاهيم مع صعود موجه إسلامية ذات طابع سياسي ـ ثقافي تهدف هي الأخرى إلى التمركز في قلب العصر الحديث بمفاهيمها الخاصة. كما احتلت اهتماماً خاصاً مسائل الأقليات والعلمانية والنظرة إلى الآخر.

ويمكن القول إن الخطاب القومي العربي بدأ ليبرالياً وثابر على ليبراليته حتى بزوغ إرهاصات المرحلة الثالثة الاجتماعية للقومية العربية. ثم انعطف اشتراكياً يؤمن بالتخطيط والمركزية ونظام الحزب الواحد أو الحركة الواحدة القائدة. وظل كذلك حتى أواخر السبعينيات، عندما بدأت مرحلة جديدة، وانطلق معها غزو الديمقراطية المتدفق والثابت للفكر القومي العربي، فكان أن تلقّح هذا الفكر بمفاهيم الديمقراطية

وممارساتها، وغدت هذه المفاهيم والممارسات جزءاً لا يتجزأ من تركيبه الداخلي واصطفاف عناصره في تكاملها الوحدوي.

غير أن عدداً من التطورات الداخلية في قلب الدولة العربية وضمن نطاقها الجيو ـ سياسي الشرق أوسطي لا يزال يحول حتى الآن دون تبلور هذه المفاهيم على نحو شعبي واضح أو ترسخها كممارسة متواصلة تساهم في تراكم الخبرات ومراكمتها والاستفادة منها. وسنعود إلى هذه النقطة الأخيرة لاحقاً.

منيف الرزاز: جدل التاريخ

قبل أن نلج إلى بعض المواضيع ذات الصلة بالمرحلة الجديدة، لا بد من التوقف قليلاً عند آخر محاولة جرت لصياغة نظرية جديدة للثورة العربية، ووفق النمط السابق الذي افتتحه عبد الله الريماوي ووصل إلى أوجه مع محاولة عصمت سيف الدولة. ونحن نعني دراسة البعثي القيادي منيف الرزاز، والتي تحمل عنوان: **فلسفة الحركة القومية العربية**[١٢٥]. ولقد أتت مساهمة الرزاز متأخرة بعض الشيء، إذ تبدو وكأنها تستعيد التراث النظري السابق لها ولكن على نحو أكثر تركيزاً وأشد التصاقاً بمتابعة الأدبيات العالمية ذات الصلة بالعالم الثالث، وبخاصة ما ساهم به فرنتز فانون في رؤيته الجذرية حول القومية في مرحلتي النضال ضد الاستعمار ومعركة البناء الداخلي ولتحقيق تقدم اقتصادي ملحوظ[١٢٦].

ويتبنّى الرزاز في فلسفته المنطق التاريخي والجدل التاريخي، أو المنطق الجدلي للتاريخ. وهو يلتقي في هذا التبني مع الأطروحات النظرية التي سبق أن ساهم في صياغتها الريماوي وسيف الدولة. فهو إضافة إلى تبنيه لمنهج المنطق الجدلي للتاريخ، والذي يربط بلورته بالنظام الفكري لكل من هيغل وماركس، اعتبر «المنطق العلمي» المفتاح القادر على اكتشاف قوانين التاريخ، ومن ثم تغيير مجراها أو السيطرة عليها. ومن هنا يصبح هذا المنطق تاريخياً في دراسته للأحداث والتبدلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك بغية اكتشاف القوانين التي تنتظم سيرورتها، وجدلياً في فهمه للحركة التي تنتظم هذه القوانين وصيرورتها، واعتباره هوية الشيء أو الإنسان تقوم على النفي لكل ما يتعارض مع هذه الهوية. كما أن هذه الهوية تنطوي

---

(١٢٥) منيف الرزاز، **فلسفة الحركة القومية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧ ـ).

(١٢٦) انظر مثلاً: فرنتز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣]).

على تناقض داخلي تتمثل في وجودها كمحصلة قائمة وإمكانية تنزع إلى تجاوز ذاتها. وهذه هي الصيرورة المستمرة التي تطبع حالات الوجود في جدليتها المتصاعدة، والمتجهة من حالة «الإمكان» إلى حالة «الضرورة»، وتصبح الحرية، وفقاً لذلك، الهدف الذي يسعى نحوه الإنسان انسجاماً مع الضرورة التاريخية ذات البعدين الزمني والمكاني (الجزء الأول، ص ٣٣ ـ ٣٨).

وهو أيضاً منطق ثوري انطلاقاً من تبنيه لمبدأ الصيرورة الذي يحكم التطور العقلاني للمجتمع وسيره الحثيث إلى الأمام والأفضل، على رغم ما تتعرض له هذه الصيرورة من نكسات طارئة وإعاقات معينة. أما علمية هذا المنطلق، فهي تستند إلى الأسلوب القائم على الملاحظة والتجربة والحس، أي العقل التجريبي التطبيقي والمتعارض مع «التأملات الميتافيزيقية المجردة». ويتمثّل المنطق العلمي في مدرستين: مدرسة إيجابية تدرس الواقع كما هو وتقبله كحقيقة قائمة، ومدرسة سلبية تستند إلى «العامل الإنساني ـ التاريخي». ويمثل المنطق العلمي السلبي كارل ماركس الذي أحيا ديالكتيك هيغل ودمجه بعلم الاقتصاد السياسي، ثم انصب على تحليل تناقضات «المجتمع المدني» كما صوره هيغل في صراع مصالحه الخاصة (ص ٤٧ ـ ٦٦). ويقول الرزاز إن منهجه الفلسفي «يلتقي في كثير من معالمه مع المنهج التاريخي لماركس» (ص ٨٢). غير إن هذا المنهج لا يكتفي بأطروحات ماركسية جاهزة، بدءاً بفهم نشوء الدولة الرأسمالية الحديثة وانتهاء بتفسير ظاهرة الامبريالية والقومية.

وترتدي نظرية الرزاز في تفسيره لنشوء الدولة الرأسمالية الحديثة أهمية ذات مغزى، وبخاصة أنها تلتقي في خطوطها العريضة مع نظريات أخرى، والتي ترى في النهب الاستعماري المنظم، والذي ترافق مع ما يعرف بالثورة التجارية، أي الثورة التي أعلنت نهاية الإقطاع والقرون الوسطى، الأداة أو الرافعة التي أطلقت قوى الرأسمالية ومراكمة الرأسمال وإعادة الاستثمار والربح من عقالها[١٢٧].

غير أن الرزاز يعود فيربط هذا العامل الاقتصادي البحت بعوامل أخرى، مثل انفتاح أوروبا الحضاري منذ الحروب الصليبية، والذي نتج منه فيما بعد اختراع المطبعة، واكتشاف القارة الأمريكية وطريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند. وكان أن أدى ذلك كله إلى تركز النهضة الأوروبية في ثلاثة اتجاهات: نهضة سياسية تزامن فيها انتعاش المدن مع تمركز السلطة الحاكمة في الملكية، ونهضة ثقافية ذات أبعاد إنسانية واضحة، وحركات إصلاح دينية بروتستانتية وكاثوليكية، ونهضة اقتصادية شملت

(١٢٧) يعتبر الكاتب الأمريكي اندريه غوندر فرانك خير ممثل لهذه المدرسة التي تعرف بمدرسة الالتحاق أو التبعية (Dependency)، وبخاصة في كتابه: Andre Gunder Frank, *World Accumulation, 1492-1789* (London: Macmillan, 1978).

التجارة وعززت انتشارها داخل أوروبا وخارجها (ص ٩٦).

ويقسم الرزاز حركة الاستعمار الأوروبي إلى أربع مراحل:

المرحلة التجارية، والمرحلة الصناعية، والمرحلة الاستثمارية، والمرحلة الامبريالية الحديثة أو الاستعمار الجديد، وهي التي أعقبت الحرب العالمية الثانية ولما تزل تتمتع بالحيوية حتى الآن (ص ٩٧ ـ ١٠٤). ويقيم الرزاز علاقة متبادلة بين كل مرحلة استعمارية وردود الفعل التي أعقبتها، وبخاصة لدى شعوب الشرق.

وإذا بالمرحلة التجارية تستثير ردود فعل تمثلت في ازدياد التشبث بالتراث المحلي والانغلاق الثقافي، كما جرى في كل من الصين والهند. غير أن هذا «الانكفاء على الذات» لم يلبث أن أصبح أمراً مستحيلاً، وقد غدا تفوق الغرب بيّناً للعيان إبان تسارع الثورتين العلمية والصناعية في القرن التاسع عشر فجاءت حركات الإصلاح الديني لتعبّر عن الاستجابة المحلية لهذا التحدي الصناعي والعسكري. أما المرحلة الاستثمارية فرافقتها ولادة الحركات «الوطنية» ذات القيادات «الليبرالية البرجوازية»، وامتدت في نموها وتعاظم دورها منذ بداية القرن العشرين حتى عشية الحرب العالمية الثانية. وكان «الاستقلال» الهدف الرئيسي لهذه الحركات. ويربط الرزاز بين هذه المرحلة وبروز الحياة البرلمانية والإيمان بالديمقراطية كقيمتين مصاحبتين للنهوض الوطني الاستقلالي (ص ١٠٤ ـ ١١٣).

أما المرحلة الرابعة والمتمثلة في الحركات «القومية الاشتراكية» فهي التي يوليها الرزاز عنايته الفائقة، معتبراً أن الفكر الاشتراكي بعالميته وإطلاقه يمثل الرد الإيجابي في وجه الامبريالية الحديثة. غير أن امتصاص هذا الفكر وتمثله هما ما يميّز الحركة القومية وهي تواجه مشكلتي التجزئة والتخلف.

وعلى الرغم من الجهد الذي بذله الرزاز في صياغته لفلسفة جديدة متعلقة بالعالم الثالث، وقائمة على مزاوجة الجدل التاريخي بأثر التحدي الخارجي ـ وهو يتبنى الأثر الفعال للتحدي الخارجي انطلاقاً من الدور الذي لعبته التجارة الخارجية في ولادة البرجوازية الأوروبية، بدءاً بالمدن الإيطالية وانتهاء باكتشافات الإسبان والبرتغال الجغرافية ـ فإنه يعود فيشدد على «التوتر الداخلي»، أو القدرة على الاستجابة، كعامل أساسي في تقرير مصير وظيفة الأثر الخارجي وتحديه (الجزء الثاني، ص ٩ ـ ١١).

وبعد أن يشرح مطولاً طبيعة الامبريالية الجديدة وأشكال سيطرتها وهيمنتها وشركاتها المتعددة الجنسية وحاجتها المطردة إلى المواد الخام، يقدم عدداً من الأمثلة والأدلة والنماذج لسياسة الولايات المتحدة الخارجية، ليظهر ترابط هذه السياسة مع الطبيعة الجديدة للامبريالية الحديثة وأساليبها في الدفاع عن «العالم الحر» وتنمية شعبيته (ص ٥٤ ـ ٧٨). والجدير بالذكر أن صفات «العالم الحر» التي يشير إليها الرزاز هي عينها ما نطلق عليه اسم «العولمة» في أيامنا هذه.

ويدعو الرزاز إلى خلق نظرة مستقبلية وذلك عبر الارتباط الجدلي بالحاضر من أجل نفيه تماماً كارتباط الحاضر بالماضي ونفيه إياه في آنٍ معاً: «هذه النظرة تنقذ الموقف الآني من نظرته البراغماتية، فتعطيه امتداداً إلى خلف وامتداداً إلى الأمام، وتمنحه بعداً تاريخياً. فيكون المستقبل وليد الحاضر، مثلما أن الحاضر وليد الماضي. ولكن كما أن الحاضر ليس هو الماضي، لأنه ليس امتداده المستقيم، بل امتداده الجدلي الذي ينفيه، كذلك فالمستقبل ليس الحاضر. ولكن النظرة المستقبلية في الحاضر ترسم حدود المستقبل» (ص ١٢٤).

وكان الرزاز يعتقد، كما اعتقد غيره من مئات المثقفين اليساريين أن بوادر سقوط الامبريالية بدأت تلوح في الأفق. وإذا بهذه البوادر تشمل تعمق «الاغتراب الإنساني» في فترة تصاعد الثورة التكنولوجية، ويتمثل هذا الاغتراب في طغيان الآلة واستعبادها للفرد، مما ولد حركات احتجاج اجتماعية تنادي بإطلاق حرية الإنسان وإعادة بناء القيم الإنسانية الخلاقة. كما أن أجهزة الإعلان والدعاية أخذت تخلق هي الأخرى حاجات جديدة محوّلة الكماليات إلى ضروريات. ويترافق مع هذه «الثقافة» الاستهلاكية النضوب التدريجي للموارد الطبيعية نتيجة استغلال البيئة المكثف. ومنحت الثورة التكنولوجية الجديدة مؤسسات العلم والبحث والمختبرات قوة خارقة تؤثر تأثيراً مباشراً في القرارات الأساسية التي تتخذها الحكومات. فإذا بالديمقراطية تفقد معناها. ويكمن وراء هذا التسارع الهائل للتقدم التكنولوجي المبدأ نفسه الذي حكم نشوء الثورة الصناعية: «مضاعفة الكسب والربح» (ص ١٢٦ ـ ١٢٩).

وأمام هذا الاغتراب الإنساني المطلق، يستعيد الرزاز مستقبل العالم الثالث، فيرى في ثوراته القيمة العليا التي يحظى بها الإنسان وعلاقاته. ويعتبر هذا المستقبل مستقبلاً اشتراكياً إنسانياً قائماً على إطلاق طاقات الإنسان وحريته والتي تحقق ذاته كإنسان جديد (ص ١٥١).

ولا بد من الإشارة إلى أن الجزء الثالث من **فلسفة الحركة القومية العربية** لما يزل مفقوداً[(١٢٨)]، ولذلك يظل تقويم هذه الفلسفة في تطبيقاتها العربية[(١٢٩)] ناقصاً وقابلاً للتعديل والإضافات والتطوير.

---

(١٢٨) انظر: منيف الرزاز، **رسائل إلى أولادي: أوراق غير منشورة**، تقديم مؤنس الرزاز (عمان: دار سندباد للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٤.

(١٢٩) كان الرزاز قد أشار في الجزء الثاني من كتابه إلى أن الأجزاء التي ستعقبه تتوخى معالجة «قضايا الأمة العربية بالذات». انظر: الرزاز، **فلسفة الحركة القومية العربية**، ج ٢: **التحدي الاستعماري**، ص ٦.

البيطار وحمادي: الوحدة

لا بد من القول إن البحث عن النظرية، والصيغ المتعددة والمتشابهة التي ارتداها هذا البحث، كانت تنطوي في معظمها على مسعى محدد غايته إرساء أسس الوحدة العربية ورسم الطريق نحو تحقيقها. ولقد كانت قضية بناء التنظيم الثوري العربي من المسائل التي برزت في هذا المجال. وسواء أطلق عليه الطليعة العربية، أو الحركة العربية الواحدة أو الاتحاد العربي الاشتراكي أو حزب البعث العربي الاشتراكي، فإنها جميعها كانت كمشاريع أو ككيانات عملية، أطراً سياسية ـ إدارية هدفها تجسيد الاتجاه الوحدوي ودفعه إلى الأمام ليصل إلى هدفه ضمن خطة عملية واضحة المعالم. وإذا كان التنظيم المذكور قد سبق في بعض الأحيان النظرية التي تحتم بروزه وتبرر وجوده، والعكس صحيح، فإن الآلية التي تحقق الوحدة العربية ذاتها ظلت غامضة الملامح أو موضع أخذ ورد، ولم تتبلور خطة عمل تشير إلى الأسس السياسية والشرعية والشعبية التي تحول الأقطار العربية ودولها إلى وحدة قومية تسهر على رعايتها وتنبثق عنها دولة واحدة.

واتخذت هذه المسألة طابعاً ملحّاً بعد الانفصال السوري في عام ١٩٦١ وفشل المحادثات الثلاثية بين العراق وسوريا ومصر في عام ١٩٦٣. ثم ارتدت أهمية قصوى في أعقاب هزيمة حزيران/يونيو وعودة عدد من المفاهيم إلى حلبة التداول السياسي مثل وحدة الهدف ووحدة الصف والتضامن العربي، وبناء الجبهة القومية المتحدة وغيرها. غير أن معالجة هذه الظاهرة النظرية والعملية تطلّبت مقاربات جديدة لم تكن متوفرة، أو لم تفصح عنها افصاحاً منطقياً ومنهجياً واضحاً التجارب السياسية التي تمخض عنها صعود الناصرية واتجاه حزب البعث نحو الاستئثار بالسلطة بمفرده أو تحت هيمنته وقيادته.

واتّسع نطاق البحث النظري في هذه الفترة، فانتقل من صعيد الافتراض التنظيمي للعمل الوحدوي إلى اكتشاف القوانين الخاصة التي تحكم تحقيق الوحدة أو الأسس والشروط التي يفضي توفرها إلى توليد الاتجاه المثابر نحو الوحدة أو الوصول إليها. ومن أبرز المفكرين القوميين الذين تصدوا لهذه المسألة المتعلّقة بالقوانين والشروط هما نديم البيطار وسعدون حمادي. ومثلما فعل نديم البيطار في معالجته لصياغة نظرية ثورية عربية، فعمد إلى استخلاص القوانين العامة التي تحكم نشوء كل الايديولوجيات عبر التاريخ الحديث، عالج مسألة تحقيق الوحدة العربية من المنطلق نفسه[١٣٠]. وكما يدل العنوان الفرعي لدراسته، فهو يتوخى اكتشاف «القوانين

---

(١٣٠) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية،** ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). وصدرت الطبعة الأولى عام ١٩٧٩.

الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية»، وذلك وصولاً إلى القول بأن الوحدة العربية لن تقوم إلا إذا خضعت آلية إنجازها لهذه القوانين ذاتها.

ويعتبر البيطار أن تحقيق الوحدة القومية لأية أمة من الأمم يرتكز إلى عدد من القوانين التي لا بد من توفرها، وبغض النظر عن الظروف التاريخية الخاصة أو الهوية المعينة للقوى الاجتماعية التي تحمل لواءها. وهذه القوانين هي:

(١) بروز قاعدة إقليمية تقوم بدور الجمع للأطراف القومية المجاورة.

(٢) استناد العملية الوحدوية إلى عامل إضافي يتمثل في المخاطر الخارجية التي تساهم في تسريع التوحيد السياسي من أجل التصدي لها.

(٣) توفر زعامة قيادية تجسد السلطة وتشخصنها.

ثمة إذن ظاهرة وحدوية تعيد إنتاج نماذج عبر تجارب تاريخية مختلفة، وما على الباحث سوى اكتشاف القوانين التي تضبط حركتها من أجل تطبيقها تطبيقاً خلاقاً أو حرفياً على الوضع العربي المجزأ إلى دول وكيانات مستقلة ومنفصلة. وقد أخفقت حركة الوحدة العربية حتى الآن في تجاوز التجزئة لأنها لم تدرك بعد «الأساس العلمي» الذي يمهد الطريق أمام الوحدة. ولذلك فإن ما تقدمه دراسة الظاهرة الوحدوية في التاريخ البشري للأمم هو «نمط فكري جديد، ينقض من الأساس النمط الفكري الذي ساد الفكر الوحدوي حتى الآن» (ص ١٠). وهو نمط جديد، يلغي النمط السابق فيبتعد عن المفاهيم التبشيرية والميتافيزيقية، متوخياً قراءة «القوانين الموضوعية العامة» التي تفصح عنها الظاهرة الوحدوية في صيرورتها التاريخية. فليس هناك «فرادة» للأحداث والظواهر الاجتماعية، بل ميزات واحدة واتجاهات عامة متكررة تنبئ عنها التجارب الوحدوية عبر التاريخ وفي شتى الظروف (ص ١١ ـ ١٢).

ويؤدي اكتشاف النظام العام، الذي يسود فوضى الأحداث كما تبدو للوهلة الأولى، إلى تجاوز العفوية والالتزام بالعقلانية المنبثقة عن «نظرية علمية جامعة». وتسفر هذه النظرية في نهاية المطاف عن قوانين أساسية وأخرى ثانوية، يلعب كل منها الدور المعد له سلفاً لتحقيق الانتقال من الانفصال إلى الاتحاد. ولذلك فإن الأمة لا تتميز بنزوع وحدوي لمجرد تمتعها بلغة واحدة أو تماثل أوضاعها الاجتماعية والثقافية، إذ إن توفر لغة واحدة ليس أكثر من عامل ثانوي أو إعدادي لا يجد فعاليته التامة إلا في ظل انطلاق «القوانين الرئيسية» ذات الدور الحاسم في إقامة الوحدة.

ويوجز البيطار القوانين الرئيسية على النحو التالي: «**أولاً**، وجود إقليم قاعدة يرتبط به ويتمحور حوله العمل الوحدوي في الأقطار أو الكيانات المستقلة المدعوة إلى الاتحاد. **وثانياً**، وجود قيادة مشخصة تستقطب مشاعر الشعب وتكسب حماسته وولاءه

عبر الحدود الاقليمية. **وثالثاً**، وجود مخاطر خارجية تولد الضغوط والتحديات التي تدفع إلى الاتحاد» (ص ١٣ ـ ١٤).

ومن المفيد أن نذكر في هذا السياق أن «القانونين» الأول والثاني قد شغلا الفكر القومي العربي منذ الثلاثينيات من القرن الماضي. وكانت فكرة الإقليم ـ القاعدة، مثلاً، العنصر الأساسي لعدد من المشاريع الوحدوية التي رأت في العراق بروسيا العرب، ثم تحوّلت الأنظار أو الآمال بعد ذلك إلى مصر، وبخاصة إثر بروز القيادة الناصرية. غير أن ساطع الحصري، مثلاً، كان دائماً يرنو إلى مصر ويعتبرها الاقليم ـ القاعدة على نحو طبيعي وتلقائي. أما القانون الثاني، فهو الآخر يتمتع بأرجحية واضحة، وإذ نجد فكرة الزعامة عند عبد الرحمن الشهبندر بكل أبعادها القومية القيادية. كما أن عبد الله العلايلي أشار إلى أهميتها على نحو لا لبس فيه، لا بل يمكن القول إن فكرة الزعامة هي الأخرى من بديهيات الفكر القومي، وبخاصة في مرحلة صياغته الأولى. أما القانون الثالث المتمثل في المخاطر الخارجية، فهو الإضافة البارزة التي قام بها البيطار. ثم إن ربطه هذا القانون بالقانونين السابقين قد سمح له بصياغة مركب تدخل فيه هذه العناصر الثلاثة مجتمعة على نحوٍ شبه عضوي، بحيث يفقد أي عنصر أهميته من دون اندماجه في العناصر الأخرى. علاوة على ذلك، لقد أدّى إيجاد هذه الصيغة النظرية إلى إلقاء أضواء جديدة على أسباب تعثر الوحدة العربية حتى الآن.

غير أن البيطار يعتقد أن قوانينه الثلاثة قد توفّرت على نحو متكامل في ظل قيادة عبد الناصر، ومع ذلك لم تتحقق الوحدة العربية. وبعد أن عمد البيطار إلى حشد عدد هائل من الأمثلة لإثبات صحة نظريته في تحقيق وحدة الأمم عبر التاريخ المعاصر، نراه يحجم عن إعطاء رأي نهائي في كيفية إنجاز الوحدة العربية، إذ إن القول بتوفّر القوانين ذاتها في المجال العربي، وهي القوانين التي حكمت أو ضبطت ظهور الوحدة القومية في كل من الولايات المتحدة وإيطاليا وألمانيا، مثلاً، وكما أسهب البيطار في شرحه، والإشارة إلى عدم تحقق الوحدة العربية، على رغم كل ذلك، يرسم علامة استفهام حول صلاحية هذه القوانين أو انطباقها على كل الأمم والشعوب. ويخرج البيطار من هذه الدائرة المفرغة التي قادته إليها قوانينه بالتمسّك مرة أخرى بأهمية وجود «النظرية الثورية» في الحركات القومية الحديثة.

وإذا أردنا مقاربة هذه النقطة من زاوية أخرى، نعثر في سياق التردد، بين توفر القوانين وعدم انتظامها ووصولها إلى مآلها النهائي في النطاق العربي، على نوع من العبثية الفكرية التي تدمن الحديث عن موضوع معين، فيصبح للموضوع نفسه خطابه الخاص به، فتنطق عباراته وصوره بمعانيها التي تتحول هي الأخرى إلى خطاب لاحق

يستند إلى الخطاب السابق، ثم يتجاوزه برميه في سلة المهملات. وهكذا يلجأ البيطار، محاولاً تفسير إخفاق القوانين في نطاقها العربي، إلى التركيز على «المعوقات الذاتية» التي منعت هذه القوانين من الانطلاق أو الوصول إلى الهدف المرسوم سلفاً. وتشمل المعوقات الذاتية «بنية العقل العربي» منذ انبثاقه حتى نضوجه ودخوله العصر الحديث. فإذا بالفكر السلفي لا يقل تخلفاً عن الفكر الوحدوي، إذ إن كلاً منهما ظل يعاني المسافة الشاسعة التي فصلته عن «العقل الحضاري»، فأخفق في تمثل عناصر هذا العقل والتماهي مع منجزاته العلمية والثقافية والفلسفية[١٣١] (ص ٣٧٦ ـ ٣٨٨). أمّا مساهمات سعدون حمادي فترتدي طابعاً أكثر واقعية ودقة، وتبتعد عن السعي لاكتشاف القوانين العامة التي تضبط كل الإنجازات الوحدوية الناجحة في التاريخ.

وقد عمد سعدون حمادي، وبخاصة بعد الهزيمة العربية في عام ١٩٦٧، إلى نشر عدد من الدراسات والمقالات التي توخت طرح الوحدة العربية من زاوية عملية تكاد تقترب من البراغماتية البحتة[١٣٢]. ويمكن القول إن حمادي قد أحدث نقلة نوعية في الحوار الدائر حول القومية والأمة والاشتراكية، وذلك عبر تركيزه المكثّف على الوحدة العربية ومحاولة اكتشاف الإيقاع الداخلي الذي ينتظم سيرورة هذه الوحدة. وقد عبّر عن ذلك مستخدماً مستويات متفاوتة من الحجج المنطقية والبراهين الحسية والبديهيات النظرية. فهو يرى الوحدة العربية، وفي مستوى من مستوياتها، الترجمة الفعلية للشعور القومي أو الانتماء إلى أمة واحدة[١٣٣]. كما أنها، أيّ الوحدة العربية، مصلحة مباشرة قائمة على «المصالح المشتركة بين البلدان العربية»، وتشمل الزراعة والتجارة والثقافة والصناعة والسياحة والمواصلات[١٣٤].

---

(١٣١) ولا بد من الإشارة إلى أن النماذج الوحدوية التي يختارها البيطار ليستخرج منها قوانينه تشمل أمماً، أوروبية وأمريكية وآسيوية وأفريقية، وتبدو وكأنها جميعها تطيع أنظومة واحدة. واللافت للنظر أن المؤلف يستخدم في بحثه ٢١٣ مرجعاً و١٦ دورية، كلها مصادر غربية بحتة، ما عدا مرجعاً عربياً واحداً. وربما لن يفاجأ القارئ إذا عرف أن هذا المرجع هو كتاب للمؤلف نفسه. انظر: نديم البيطار، **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨). انظر أيضاً نقد محمد لبيب شقير لكتاب نديم البيطار، «النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ١١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٠)، ص ١٣٥ ـ ١٤٧.

(١٣٢) انظر: سعدون حمادي: **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، وعن **القومية والوحدة العربية: سألني سائل فأجبت**، السلسلة الثقافية القومية؛ ٢٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤). يحتوي الكتاب الأول على دراسات نشرها حمادي بين عامي ١٩٦٧ و١٩٨٥، ما عدا مقالة واحدة نشرت عام ١٩٥٥. وكانت معظم دراسات الكتاب الأول قد نشرت في مجلة **دراسات عربية**.

(١٣٣) حمادي، **عن القومية والوحدة العربية: سألني سائل فأجبت**، ص ٥١.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

والوحدة، التي يوليها حمادي اهتمامه ويعزلها عن الأهداف العربية الأخرى بغية تركيز الأنظار والجهود لإخراجها إلى حيز الوجود، تتمتع بخصوصية ووضع يجعلانها تحتل مرتبة الأولوية في ثالوث الشعارات المعروفة، أي أن الوحدة، وفقاً لهذا المنظور، تأتي أولاً وبعدها تأتي جميع الأمور الأخرى (ص ٣٦)، لا بل يطرح حمادي شكل الحكم جانباً، أو يؤجل البحث حوله، إلى أن تقوم الوحدة، لأنها تشكل القاعدة الأساسية لأي نظام سياسي أو إصلاح اقتصادي أو تطور ثقافي. و«للوحدة أسبقية»، يشدد حمادي، لأنها مطلب شعبي وهي بالتالي لا تتناقض مع الديمقراطية وحرية إبداء الرأي (ص ٤١).

ويولي حمادي في جميع كتاباته أهمية خاصة للعمل الثقافي. وهو يعتبر أن الثقافة ذات الأهداف الواضحة والمتعددة الأوجه تتيح الفرصة لنمو التيار القومي على نحو متكامل وسليم. وهو يشدد في هذا المجال على دور الفكر في التصدي للأزمات، مشيراً إلى تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٧٥ كمحاولة إيجابية تبلورت إثر هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. ويضع الدراسات التي نشرها حول الوحدة العربية ضمن إطار محاولات تطوير فكرة القومية العربية[١٣٥].

ولذلك نجد أن سعدون حمادي يعيد نشر مقالة كتبها عام ١٩٥٥، وذلك كمقدمة لحديثه عن الوحدة. وتكمن أهمية هذه المقالة في إعادة إحيائها مسألة استمرار البحث عن نظرية للثورة العربية.. إنه يعلن قائلاً: «... إن القومية العربية بحاجة إلى نظرية شاملة في الحياة لم توضع بعد، على رغم ما كتب وقيل خلال نصف قرن من الزمان»[١٣٦]. ويبادر إلى تحديد وظيفة هذه النظرية الشاملة فيشدّد على دورها الإيجابي في اكتشاف «قوانين الحياة ومنطق الواقع المتشابك ليحول الحركة العمياء إلى عمل منظم يقوده الوعي»[١٣٧]. ونلاحظ أن حمادي اعتقد، وكما سيتبسط في شرحه سيف الدولة لاحقاً، بأن المشكلة الواحدة يوجد لها حل صحيح واحد. وهو ينطلق من الجزم بوجود ناظم أو نمط يسري في مجرى الأحداث، فلا تنساب عفوياً أو عشوائياً، بل وفق نظام محدد يؤدي اكتشافه إلى القدرة على فهم الأزمات التي تعصف بمجتمع ما والتمكن من إيجاد العلاج لها. غير أنه خلافاً للبيطار، لا يريد أن يفسّر التطور البشري بأجمعه انسجاماً مع قانون طبيعي أو اجتماعي معيّن، مشيراً غير مرة إلى

---

(١٣٥) حمادي، **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة**، ص ١٦.

(١٣٦) انظر: سعدون حمادي، «القومية العربية: مشكلة وحلاً وأسلوباً،» **الآداب**، السنة ٣، العدد ١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥)، ص ١ - ٦ و٧٧ - ٧٩.

(١٣٧) حمادي، **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة**، ص ١٩.

دور الأدوات البشرية والمعنوية والسياسية التي تساعد على تحقيق الوحدة. فهو يرى أن للحزب أو التنظيم السياسي دوراً مهماً، كما أن للاقليم ـ القاعدة أهمية خاصة كنقطة انطلاق نحو الوحدة الشاملة، إضافة إلى وجود القائد الذي يتمتع بـ «القدرة والشجاعة وصفاء النفس ورجاحة العقل وبُعد النظر والتعلق بالمبادئ وتوضّحت عنده بجلاء الهوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وارتسمت في ذهنه الصورة الواضحة للتطور الجديد والوضع الأفضل الذي يريد أن يوجده خدمة للصالح العام»(١٣٨). وهكذا نجد أن حمادي يتأرجح بين الطرح الجديد ونظرية البيطار السابقة.

ولقد أحدث حمادي نوعاً من إعادة خلط الأوراق في مقاربته للوحدة. فعوض التركيز شبه الدائم على دور الاستعمار والأنظمة العربية في إدامة التجزئة، أولى أهمية متزايدة للعوامل الذاتية المتعلقة بالأفراد كأفراد أو بسلوكهم ضمن مؤسسات وبنى اجتماعية معينة. واعتبر أن هذه العوامل «متحركة» ولذلك يصعب فهمها بخلاف العوامل الثابتة الموضوعية. ومن هنا فإن السؤال الذي يطرح نفسه بعد هزيمة ١٩٦٧ يتعلق بتفسير بقاء التجزئة واستفحالها على رغم وصول ممثلين للحركة القومية العربية إلى السلطة في كل من مصر وسوريا والعراق والجزائر واليمن(١٣٩). فإذا كان الأمر استمرار التجزئة على رغم انحسار الاستعمار في كيانات مهمة داخل الوطن العربي، فإن ذلك يتطلب إعادة نظر في «النظرية القومية القديمة». ولا يفسّر هذا الاستمرار سوى «التناقضات الذاتية» التي تعانيها الحركة الثورية العربية. فما هي هذه التناقضات؟

ـ الإيمان بضرورة وجود حركة عربية واحدة على رغم عدم توفر الظروف الموضوعية لذلك.

٢ ـ إقصاء الآخرين عند الوصول إلى السلطة من قبل فئة معينة، والسلوك الأناني المتمحور حول مضاعفة القدرة الذاتية لتصفية الآخرين.

٣ ـ تخلف شخصية الفرد العربي ومعاناتها من العقد النفسية والرواسب البدائية.

ويعتقد حمادي أن أمل تحقيق الوحدة العربية والسعي من أجلها يخلقان وضعاً نفسياً مغايراً يفتح المجال أمام التغلب على الأزمات النفسية وضعف الفرد البشري. ولذلك تصبح الوحدة عملاً إرادياً خلاقاً مستنداً إلى نضال شعبي يضع الوحدة كقضية

(١٣٨) حمادي، **عن القومية والوحدة العربية: سألني سائل فأجبت**، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٣٩) وبعد عام ١٩٦٩، انضمت كل من ليبيا والسودان إلى القائمة.

قائمة بذاتها وتفوق أهمية مهمة بناء الاشتراكية[١٤٠]. ويضع حمادي العوامل المعيقة للوحدة في إطار التطورات التي شهدتها السياسة العربية منذ الانفصال السوري في عام ١٩٦١ (ص ٥١). ويركز في هذا السياق على الصراعات الداخلية التي مزّقت صفوف الحركات القومية العربية منذ ذلك الحين، لا بل تحوّل استخدام «العنف» لدى هذه الحركات وفي العلاقات التي تقيمها فيما بينها كبديهية وممارسة معقولة ومبررة ثورياً وأخلاقياً (ص ٥٥ ـ ٥٧).

ولا شك في أن حمادي قد أعاد طرح مسألة الوحدة العربية على نحو أشد التصاقاً بالواقع العملي. وقد ترك جانباً المقولات السابقة التي درجت على ربط الوحدة بالحرية والاشتراكية، وحولها إلى قضية مستقلة ومقدمة منطقية وعملية لتحقيق الهدفين الآخرين. وهو يرى أن الإضافة الجديدة، والتي تبرز في مساهماته المتعددة حول تجديد الحديث عن القومية والوحدة، تتصل بالناحية الاقتصادية، واستحالة تحقيق خطة تنموية ناجحة في ظل التجزئة، إذ إن العملية الإنتاجية وما يرتبط بها من مواصلات ومؤسسات وعلاقات بالعالم الخارجي، وبرامج اقتصادية واجتماعية، تتطلب وجود تكامل في المواد الأولية والرأسمال والقوى البشرية والخبرات الفنية، وهو تكامل تعرقله التجزئة بآثارها السلبية المتنامية (ص ١٦).

وكان سعدون حمادي قد دعا في مقالته التي نشرها في عام ١٩٥٥، والتي أشرنا إليها سابقاً إلى حكم ديمقراطي يعكس «إرادة الشعب بشكل منظم» ويؤكد الحريات المدنية والثقافية في المجتمع العربي الجديد (ص ٣٢).

وقد تعمّق الاتجاه الواقعي الجديد مع بداية التسعينيات. وأخذ يحفر مساراً تخترقه في انسيابه نقاط متعددة، فتعيد النظر في تفسير نشوء التجزئة واستمرارها، وتطرح بديلاً اتحادياً أشدّ تعقيداً مما عرفه الفكر القومي سابقاً.

ولقد نما نتيجة لذلك تيار جديد في أوساط المثقفين وبعض القياديين العرب يدعو إلى تحقيق الوحدة العربية انطلاقاً من الوحدات الجغرافية الأربع التي يتكون منها الوطن العربي: المغرب العربي الكبير، ووادي النيل، والجزيرة العربية، والهلال الخصيب.

ويقول جورج حبش، أحد مؤسسي حركة القوميين العرب والأمين العام السابق للجبهة الشعبية: «صار لديّ تصور آخر للوحدة العربية. فمع تعميق إيماني بضرورة وحدة الأمة العربية ككل، وأهمية ذلك لتحقيق شروط تحرير فلسطين، لا أنظر إلى الوحدة اليوم كمجرد شعار، ولا كما تمّت بين سوريا ومصر، وإنما من خلال عملية

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٤٣ و٤٤ ـ ٤٦.

التراكم والتكامل، كما ذكرت سابقاً، ومن خلال الوحدات الأصغر: وحدة مصر والسودان، وحدة المغرب، وحدة دول الهلال الخصيب، وحدة دول الخليج»[141].

وبعد أن يعدّد الروائي السعودي المعروف، عبد الرحمن منيف، الأسس التي تنهض عليها القومية العربية كرباط تاريخي، يشير إلى وحدة «الوحدات الأربع» المذكورة أعلاه كأداة عملية لتحقيق الوحدة العربية[142].

كما أن هذا الرأي حول «وحدة الوحدات الأربع» قد قال به كل من لطفي الخولي، الكاتب المصري الماركسي، ووليد الخالدي، الأكاديمي الفلسطيني الملتزم، والروائي اللبناني اليساري الياس خوري. وقد وجد هذا الرأي تربة صالحة في تونس عبر كتابات المفكر العربي الإسلامي هشام جعيط. وأطل هذا الرأي برأسه مؤخراً في المغرب عبر كتابات محمد عابد الجابري.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الوحدات الجغرافية العربية كانت تشكل الأساس النظري الذي انطلق منه مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي انطون سعادة، وفي دعوته إلى تشكيل جبهة عربية متحدة تضمن هذه الوحدات. ولا شك في أن منطلق سعادة النظري والعملي كان مرتبطاً برؤيته الخاصة لانقسام الوطن العربي إلى أوطان طبيعية تجد تبريرها في هذا العامل الجغرافي الطبيعي المذكور أعلاه.

ولذلك اعتبر أن العرب ينقسمون إلى أربع أمم قائمة بذاتها ومستقلة الواحدة عن الأخرى في تاريخها وتكوينها الاثني وحدود أرضها، مفترضاً أن الأمة متحد اجتماعي يتمتع بدورة حياة كاملة تتميز بالمواصفات التي ذكرناها[143].

أما القوميون العرب الذين يطرحون توحيد الوطن العربي انطلاقاً من توحيد كل كتلة جغرافية أولاً ثم التقاء هذه الكتل ضمن اتحاد شامل فيعتقدون أن هذه الوحدات الجغرافية لا تنطوي على خصائص قومية منفصلة بحيث تستحق كل وحدة منها أن تدعى أمة قائمة بذاتها. فالأمة العربية يضمها وطن واحد، أما الطريق إلى تحقيق وحدتها فقد يمّر عبر هذه الكتل الجغرافية وبالتوافق مع المبدأ الديمقراطي الذي يحول المسار الوحدوي إلى عملية طوعية قائمة على الاختيار الواعي.

---

(١٤١) **التجربة النضالية الفلسطينية: حوار شامل مع جورج حبش،** أجرى الحوار محمود سويد، مرجعيات؛ ٣ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨)، ص ١١٤.

(١٤٢) عبد الرحمن منيف، «القومية والهوية والثورة العربية،» ورقة قدمت إلى: **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ٧٤ و٩٥.

(١٤٣) انظر على سبيل المثال: أنطون سعادة، **نشوء الأمم،** ط ٢ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١).

الفصل الثامن
الديمقراطية والمجتمع المدني

لم تستمر الوحدة السورية ـ المصرية التي قامت في عام ١٩٥٨ أكثر من ثلاثة أعوام. وفي عام ١٩٦٧ منيت القوات المسلحة في كل من مصر وسوريا، الدولتين القوميتين العربيتين الراديكاليتين، بأسوأ نكسة. ونتيجة لانتصار اسرائيل فقد أصبحت القوة العسكرية الأكثر سيطرة في الشرق الأوسط، وتحتل الضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان وسيناء. وقد أدت تلك الهزيمة المذلة في الساعات الأولى من نشوب الحرب في ٥ حزيران/يونيو[١]، إلى قبول الرئيس المصري جمال عبد الناصر، زعيم القومية العربية الأول والأكثر مهابة، المسؤولية الكاملة عن «النكسة» واعلان استقالته من منصبه. وأذهل قرار عبد الناصر في ٩ حزيران/يونيو ١٩٦٧، والذي أذيع في الاذاعة والتلفزيون، الوطن العربي عموماً، فرد ملايين المصريين بالنزول إلى الشوارع في مظاهرات عفوية تدعو الرئيس إلى البقاء في منصبه. فبدا الأمر وكأن الهزيمة العسكرية قد منحت السكان المدنيين فرصة لتأكيد التحدي الوطني. وهكذا استعاد رمز القومية العربية مكانته باسم أمة مصممة على القتال. وتراجع عبد الناصر عن استقالته ومضى ليعيد بناء قواته المسلحة بمساعدة الاتحاد السوفياتي. وبعد عامين بدأت مصر «حرب الاستنزاف» ضد المواقع الاسرائيلية على الضفة الشرقية لقناة السويس. وفي الوقت نفسه برزت حركة المقاومة الفلسطينية كقوة عربية جديدة تدعو إلى استراتيجيا طويلة تعتمد الكفاح المسلح ضد اسرائيل كسبيل وحيد للوحدة العربية.

غير أن وفاة جمال عبد الناصر المفاجئة في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ بدت وكأنها أنهت فصلاً طويلاً في تاريخ القومية العربية. فقبل وفاته بفترة قصيرة كان عبد الناصر يبذل جهوده المتواصلة ليضع حداً للاقتتال بين حركة المقاومة الفلسطينية بزعامة ياسر

---

(١) على الرغم من أن الحرب نفسها استمرت ستة أيام فإن القصف الكاسح المفاجىء الذي شنته إسرائيل في يوم الاثنين ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧ دمر القوة الجوية المصرية على الأرض وجعل الجيش المصري في سيناء بلا غطاء جوي. ومن ثم كانت الجيوش المصرية والسورية والأردنية تحت رحمة القوة الجوية الإسرائيلية الأقوى.

عرفات والجيش الأردني. وقد أدت الأحداث التي نشبت في الأردن في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ إلى إخراج الفدائيين الفلسطينيين من البلاد، وكانت نذيراً بما سيحدث لاحقاً. بدا وكأن كل دولة عربية قررت أن تنقلب على نفسها، فتفاقم بذلك الضغط السياسي على سكانها. وسرعان ما تبدد شعور الزهو بأداء الجيشين المصري والسوري ضد اسرائيل في عام ١٩٧٣ بإصرار السادات، الذي خلف عبد الناصر، على التوصل إلى اتفاق سلام منفصل مع اسرائيل. ولم تؤد الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) سوى إلى تأكيد هذا الاتجاه في المجتمعات العربية. وبدا أن العنف في المدن أصبح سمة الأزمنة الحديثة، واتخذ ذلك أحياناً شكل أعمال شغب عفوية سببتها عوامل اقتصادية مباشرة عندما حاولت الحكومات تقليص إعاناتها لمواد سياسية كالدقيق والسكر والحبوب. وبرزت ظاهرة «انتفاضات الخبز» على نطاق واسع في مصر وتونس والمغرب والجزائر بين عام ١٩٧٧ وعام ١٩٨٨.

وقد بدأ ميزان القوى الاقتصادية والسياسية في الوطن العربي يتحول من الدول الراديكالية لصالح الدول الملكية التقليدية في الخليج. ومنح ارتفاع أسعار النفط بشكل هائل والذي عجلت به حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ هذه النظم وفي مقدمتها العربية السعودية الوسائل لإشغال العرب، على المستويين الشعبي والرسمي، في أجندة جديدة ذات النزعة المحافظة الراسخة. كما أنها عملت في فضاء سياسي مختلف وأصبحت مؤخراً متاحة لمشاريع جديدة من التجريب العقائدي. وقد أدت الحرب العراقية ـ الإيرانية في عقد الثمانينيات والأزمة حول الكويت في ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ والتي أعقبها نظام عقوبات شديد ضد العراق، إلى ترسيخ الدول العربية كوحدات منفصلة.

ومنذ أوائل عقد الستينيات بدأت القومية العربية متجسدة في ثلاثيتها: الناصرية وحزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب، تجرب مناظرات تناولت مسائل مختلفة كثيرة هدفت إلى إعادة تقويم منهجها النظري وأولوياتها السياسية. ورويداً رويداً برزت الاشتراكية بوصفها الفكرة المهيمنة وبرنامج العمل الأكثر إلحاحاً. وهي إذ فعلت ذلك تحول عداؤها السابق للماركسية فجأة إلى «حوار مثمر». وكان محتماً أن مفاهيم ماركسية معينة مثل الصراع الطبقي وملكية وسائل الانتاج وطليعة الجماهير الثورية قد أدمجت في الحوار القومي العربي العام. وفي هذه المرحلة بدأ الربط الوثيق بين العروبة والإسلام يتراجع، ولم يعد يتصدر الخطاب الايديولوجي. بعبارة أخرى، لم تعد النزعة القومية العربية تشعر في هذه المرحلة من تاريخها بالحاجة إلى إجازة عقيدتها باستشهادات منتقاة من القرآن أو بالبحث في المصادر الإسلامية للتبرير الفكري. كما أن التعاون الوثيق بين الدول العربية الراديكالية والاتحاد السوفياتي، علاوة على بروز حركات التحرير الوطني اليسارية وشعبيتها في أرجاء العالم الثالث، عزز هذه الثقة الجديدة بعقيدة علمانية نشطة. وهكذا وقع الطلاق الصامت

بين الإسلام والعروبة[٢] محرراً الإسلام من ارتباطه بشريك علماني، وبذلك سمح له برسم حدود فضائه العقائدي الخاص به.

غير أن الإخفاق المتوقع للدولة «الاشتراكية» كآلة كفوءة للأمن القومي بدأ يستحوذ على مخيلة الناس بعد هزيمة ١٩٦٧. وخلقت هذه الهزيمة أمام القوات المسلحة الاسرائيلية الموجة الأولى من التدين المفرط لمواجهة كارثة مدمرة، والتي سرعان ما تطورت آثارها، سواء الذاتية أو الموحى بها رسمياً، إلى زخم خاص بها. وكشف رحيل جمال عبد الناصر عن الأضرار التي لم يعد من الممكن إصلاحها. وكان حدثاً من شأنه رسم الحد الفاصل في وضع دولة لم تعد قادرة على تلبية حاجات وطلبات الجماهير التي ازدحمت في مدنها وبلداتها.

على الرغم من النجاحات العسكرية للقوات المسلحة المصرية في عام ١٩٧٣ ونجاحها الكبير في عبور قناة السويس، فقد تمت إزالة درع عبد الناصر الواقي إلى الأبد مخلفةً جبهة داخلية مكشوفة كان عليها أن تعالج دمار الحرب ومن ثم الاخفاقات الاقتصادية. وأدى تولي السادات السلطة وتبنيه برنامجاً اجتماعياً ـ اقتصادياً معادياً على نحو واضح لكون الدولة ضماناً مطلقاً للعمل أو الرفاهية الاجتماعية إلى تسريع عملية التآكل هذه. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ بذلت جماهير المدن المصرية محاولتها الأخيرة لمنع انهيار سياجها الاقتصادي والسياسي. في تلك السنة ووفقاً لأهداف سياسات الانفتاح التي تبناها السادات، قام بتخفيض الاعانات الحكومية لمجموعة واسعة من السلع (السكر والرز والوقود والملابس)، مما أدى إلى ارتفاع الأسعار ونشوء تخاوف من اتخاذ اجراءات أخرى. واستمرت انتفاضة الغذاء يومين وسببت تدميراً واسعاً ومقتل بعض الأشخاص، مما أرغم الحكومة على إلغاء اجراءاتها. إلا أن السادات قام بتراجع تكتيكي على الجبهة ليتقدم استراتيجياً في مجالات أوسع كثيراً. وعندما توفي السادات في عام ١٩٨١ كانت مصر قد تحولت في هياكلها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وانضمت من جديد إلى الغرب ودول الخليج العربي. وأصبحت دولة عبد الناصر مجرد خيال لما كانته يوماً، ولم تبق إلا في ذاكرة بعض المفكرين وفي حزب سياسي ناصري شكل حديثاً.

وقد أرغم التراجع التدريجي للدولة في ميادين الرعاية الصحية وسوق العمل والإسكان، المجموعات الاجتماعية المختلفة على إعادة تكييف توقعاتها أو إعادة توجيه مواقفها. وتزامنت أعمال تغيير التوجه وإعادة التكيف، أو أعطيت المزيد من الزخم مع الفرص التي أتيحت داخلياً واقليمياً. ومهد اتباع سياسة الانفتاح، المستندة إلى

(٢) كان «صامتاً» عموماً بمعنى أنه نادراً ما شكك في الإسلام أو انتقده غير أنه جرى تجاهله.

قوى السوق، السبيل أمام بعض المنظمات والجمعيات الإسلامية لدخول عالم تكديس الرساميل عبر شركات الاستثمار والمصارف الإسلامية والمشاريع المختلفة التي تمنح غالباً وعوداً بمعدلات أرباح صافية عالية وسريعة للمستثمرين وحملة الأسهم. وقد ادعت أن ممارساتها تستند إلى «المعاملات غير الربوية» وشملت نشاطاتها إنتاج السلع الاستهلاكية ومحلات البقالة وصناعات التشييد الممولة غالباً من المصارف الإسلامية العاملة وفقاً للمبادىء نفسها. وقدر أن هذه المصارف الإسلامية في عام ١٩٨٨ جمعت ١٤ مليار جنيه مصري. وبلغ عدد المودعين عدة ملايين من المواطنين المصريين العاديين[٣]. واستثمر أصحاب ومنظمو هذه الشركات اتجاهاً جديداً هو هجرة أعداد ضخمة من العمال والمهنيين المصريين إلى دول الخليج وأحياناً إلى أوروبا والولايات المتحدة واستراليا وكندا. وأدت هذه الظاهرة الجديدة في تاريخ مصر الحديث إلى تشديد الحملة نحو إزالة العلمانية بربط الثروة بأسلوب الحياة الإسلامي المستقيم. وانطبق هذا ولا سيما على المصريين العاملين في أقطار الخليج منذ أواخر عقد السبعينيات.

لقد أصبح تبني سياسات الانفتاح في أوائل عقد الثمانينيات سمة دائمة للمشهد الرسمي في أنحاء الوطن العربي. وانضمت الدول المحافظة والاشتراكية في هذا الجهد بحيث قلصت ملكية الدولة وإدارة العمل والشركات الصناعية. وهكذا أصبحت قوى السوق الشعار الجديد الذي شمل النظم السياسية جميعاً، وظهر ببطء في تشجيع الاستثمارات الأجنبية وتوسيع المنافع الضريبية وتخفيف القيود على تحويل العملة الأجنبية. ومن ثم أصبحت الخصخصة تعني تقليل دور القطاع العام في إدارة الاقتصاد وتشجيع القطاع الخاص في تولي دور أكثر دينامية في توليد الثروة والازدهار. واعتبر أن تحرير الاقتصاد يكمل ويعزز أداء هذه العملية بدعوة الحكومات والمصارف والمؤسسات الغربية إلى استثمار أموالها بموجب شروط مناسبة ليمكن دمج الاقتصاد المحلي بالسوق الدولية. ولتسهيل مثل هذه الحصيلة استحوذت روح التنافس الاقتصادي وليس قيود الدولة على الحكومات العربية، وأصبحت بذلك مصر والسعودية والجزائر وتونس والعراق وسوريا والأردن تكاد تتحدث اللغة نفسها وتطبق سياسات مشابهة[٤].

---

(٣) للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر: Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), chap. 8.

(٤) انظر على سبيل المثال: *Privatization and Liberalization in the Middle East*, (conference) edited by Iliya Harik and Denis J. Sullivan, Indiana Series in Arab and Islamic Studies (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992).

رافق هذه الإجراءات التي بدا أنها استحوذت على الحكومات الغربية كافة بدرجات مختلفة من الشدة وعلى نحو خلق فجوات واسعة في التطبيق الفعلي لهذه السياسات بروز النزعة الاستهلاكية ونشوء طبقة من رجال الأعمال والوسطاء الذين أصبحوا ماهرين في ربط مصائرهم بالشركات الدولية والشركات المتعددة الجنسية. وبالتالي فإن المنتجات المحلية إما أخرجت من السوق أو أصبحت سلعاً أقل درجة أو ذات قيمة مريبة. بعبارة أخرى، نجحت الخصخصة وتحرير الاقتصاد وأقاما سبلاً دائمة إلى قطاعات مثل الخدمات وليس الصناعات الإنتاجية. وهذا يعني أنه في حين ازدهرت السياحة في تونس ومصر، مثلاً، فقد انخفض التصنيع أو بقي غير جذاب للمستثمرين الجدد. كما أن الدول العربية كافة، بما فيها الدول المنتجة للنفط، شهدت ازدياد ديونها الخارجية، ولا سيما نتيجة ارتفاع الإنفاق العسكري أو الفساد الواسع الانتشار والاستخدام غير الكفوء للموارد.

كذلك عمل تحرير الاقتصاد بالاقتران مع تطبيق الحياة السياسية «التعددية» في معظم الأقطار العربية. وطبق هذا النهج كما يبدو استجابة للضغط الداخلي وأيضاً للنظام العالمي الجديد وبالدرجة الأولى. وعلى الرغم من أن سرعة «الحياة السياسية التعددية» بدت متزايدة في بعض الأقطار العامة، وقد تمثل ذلك في إجراء الانتخابات العامة المنتظمة والسماح لمجموعة واسعة من الأحزاب السياسية باختبار شعبيتها، سرعان ما فقدت التعددية أهميتها الدستورية والقانونية، إذ لم تفقد حتى الآن أية حكومة عربية السلطة نتيجة إجراء انتخابات حرة أو بالعجز عن نيل أغلبية الأصوات. ولهذا السبب لم تتقدم الحياة السياسية التعددية لحد الآن إلى أبعد من الديمقراطية الاسمية حيث يفلح دائماً الحزب الحاكم أو ما يعادله في البقاء في السلطة وغالباً بأغلبية أكبر. وبهذا المعنى، فإن تراجع الدولة في الميدان الاقتصادي لم يترجم نفسه إلى الآن إلى نظام يمكن تمييزه بسهولة لحياة سياسية متعددة الأحزاب، وإلى تعددية ديمقراطية صحيحة.

وولدت هذه الحالة[٥] بعض الردود الشعبية والسياسية للنظام العربي الجديد. وتراوحت هذه الردود، كما رأينا، بين أعمال الشغب في الشوارع وجهود مختلفة لمجموعات إسلامية لإقامة بدائل موازية للحكومة. كما أن عقد التسعينيات اتسم عموماً بموجة شديدة من العنف أطلقها الإسلاميون المتشددون في الجزائر وتونس ومصر وغيرها. ومع انتهاء القرن العشرين وبدء ألفية جديدة بدا أن نطاق العنف قد

---

(٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2 (London; Washington, DC: Pinter Publishers, 1997), pp. 170-180.

تقلص إما نتيجة اجراءات قمعية قاسية أو تبني بعض التنظيمات الإسلامية استراتيجيا جديدة قائمة على النضال السلمي.

ورافق انهيار الاتحاد السوفياتي دخول الولايات المتحدة من جديد إلى الشرق الأوسط بقوة وتصميم. وقد ظهر ذلك على أوضح ما يكون في تدخلها لانهاء احتلال العراق للكويت وضمها إليه. وقد أعاد الغزو العراقي للكويت في ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠ تنشيط بعض المسائل المترابطة التي تراوحت بين إنتاج النفط والقضية الفلسطينية والاستثمارات العربية التي يزداد تسربها إلى الخارج.

وبدا أن الانتفاضة الفلسطينية التي اندلعت في أواخر عام ١٩٨٧ قد أخفقت في كبح تيار اليهود السوفيات الراغبين في الهجرة إلى اسرائيل أو في وقف الجهود المتواصلة للحكومة الاسرائيلية في بناء المستوطنات في الضفة الغربية وقطاع غزة. ولما كانت الانتفاضة الفلسطينية مقاومة عفوية إلى حد كبير فقد حفزت الرأي العام العربي وعدت نموذجاً يحتذى به من مجموعات المقاومة الأخرى. وقد تم الربط بين الأساليب الوحشية التي استخدمتها قوات الاحتلال الاسرائيلي في قمع الانتفاضة المتجددة وفشل جامعة الدول العربية الجلي في ارغام اسرائيل على وقف اجراءاتها القمعية أو الانسحاب من الأراضي المحتلة امتثالاً لقراري مجلس الأمن رقمي ٢٤٢ و٣٣٨. لقد عجل الغزو الاسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢ في نشوب الانتفاضة أصلاً. وكان هدف الغزو الرئيس هو تدمير المؤسسات السياسية والعسكرية ومنظمة التحرير الفلسطينية التي أقامت تلك المؤسسات في لبنان بعد فقد قاعدتها في الأردن في عام ١٩٧٠. ولأول مرة في تاريخ الصراع العربي ـ الاسرائيلي تعرضت عاصمة عربية لحصار عسكري وحملة قصف متواصلة. فقد دام حصار بيروت أكثر من شهرين وأدى إلى إصابات كثيرة بين المدنيين بينما وقف سائر الوطن العربي يتفرج. وأشار انسحاب القوات الفلسطينية وتشتتها في عدة أقطار عربية إلى نهاية الدور المباشر لمنظمة التحرير الفلسطينية. وقد شرعت المنظمة بزعامة ياسر عرفات التي عملت من مقرها الجديد في العاصمة التونسية البعيدة، في استراتيجيا جديدة قائمة على التنازلات السياسية التي توجت بالاعتراف باسرائيل كدولة شرعية. وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة ردت بالدخول في حوار مع منظمة التحرير الفلسطينية بعد عام ١٩٨٨، إلا أنها أخفقت في إقناع اسرائيل بالتخلي عن رفضها عرض تنازلات كبيرة في المقابل.

انتهت الحرب العراقية ـ الإيرانية إلى حالة جمود وديون عراقية ضخمة. غير أن القوات العراقية المسلحة خرجت من الحرب وقد تعززت سمعتها وتضاعف عدد أفرادها إلى أكثر من مليون جندي. وهكذا فقد ازدادت النظرة إلى العراق على أنه الدولة العربية الوحيدة القادرة على عكس سلسلة الإذلال والهزائم. لقد كانت معظم

ديون العراق لدول الخليج العربية التي دعمت الرئيس العراقي في حربه ضد إيران. ويبدو أن سبب الغزو رفض الكويت إعادة جدولة الديون المستحقة لها وتقديم قروض أخرى، إضافة إلى نزاعات بشأن استخراج النفط من منطقة الحدود العراقية ـ الكويتية. كما اتهمت الكويت ودول الخليج الأخرى بتجاوز حصص الإنتاج، مما أدى إلى انخفاض أسعار النفط وحرمان العراق من عملة نادرة هو في أمس الحاجة إليها.

ونجح التدخل العسكري بقيادة الولايات المتحدة لتحرير الكويت، بعد قصف جوي كثيف دمر معظم البنى التحتية في العراق، بإخراج الجيش العراقي من مواقعه، وأرغمه على الانسحاب في الأسبوع الأخير من شباط/فبراير ١٩٩١. وقد اشتركت بعض الدولة العربية ومنها سوريا ومصر في الحملة لإنهاء الغزو العراقي. وزادت المرارة والاتهامات التي رافقت الحرب، الانقسامات العربية وأعادت فتح الجدال حول سلامة «القومية العربية» كعقيدة رسمية. وفي هذه المرحلة أعيد، بعد جمود طويل، تنشيط عملية السلام في الشرق الأوسط تحت الرعاية المباشرة للولايات المتحدة بوصفها الدولة العظمى الوحيدة. وعادت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى الأراضي المحتلة، وقد اعترف بها تماماً كممثل شرعي للفلسطينيين، غير أنه لم يتم الاتفاق على تسوية نهائية تقود إلى تأسيس دولة فلسطينية.

العروبة الجديدة

كانت العروبة الجديدة إلى حد كبير نتاج مبادرات فردية وجماعية بوشر بها على أثر رحيل جمال عبد الناصر. وبدأ اندماجها في مجموعة معتبرة من المفاهيم الجديدة المصممة لتجاوز المرحلة الاجتماعية الثالثة من العروبة في البروز في عقد الثمانينيات. واقتصرت الفترة الأولى من إعادة التقويم على انتقاد سياسات معينة أو اخفاقات بعض الشخصيات البارزة في التوافق مع أهداف القومية العربية. غير أنه مع تسارع سياسات الانفتاح التي شهدت النشاطات المتنامية للجماعات الإسلامية اتسعت المناقشات وعمليات إعادة التقويم لتشمل تراث عقدي الخمسينيات والستينيات.

وفي حين كانت الناصرية، كما أسهب في شرحها **الميثاق**، تعتبر التحرر الاقتصادي الاجتماعي خطوة لا بد منها قبل بناء الديمقراطية السياسية السليمة، بدأ الحديث في مطلع الثمانينيات عن الترابط بين ديمقراطية الاقتصاد وديمقراطية العمل السياسي. وعلى رغم أن المفهوم الأول قد اتخذ ويتخذ معاني متعددة، بدءاً من حرية قوى السوق الرأسمالية في انطلاقها وفق القوانين التي تحكم حركتها الطبيعية، وانتهاء بالعدالة وإعادة توزيع الثروة وبناء قاعدة إنتاجية صلبة، فإن الديمقراطية السياسية ما لبثت أن استقرت كمفهوم قد تختلف أشكال التعبير عنه، ولكنه لا يكتمل من دون

وجود عدد من العناصر داخل تعريفه أو بنيته (مثل حرية التجمع، وتعدد الأحزاب وحق الاقتراع، وتداول السلطة، وانفصال السلطات).

ولذلك نجد القيادي المغربي في حزب الاستقلال، عبد الكريم غلاب، يعلن: «نحن لا نفرق بين الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية السياسية في نضالنا. في مسيرة نضالنا من أجل الديمقراطية لا بد من أن نسير على القدمين معاً وإلا لا يمكن أن نصل»[٦]. وكان عبد الكريم غلاب يتحدث في ندوة نظمها «منتدى الفكر والحوار في المغرب» حول «إشكالية الديمقراطية في العالم العربي» في عام ١٩٨٠. واللافت للنظر أن بعض المشاركين في هذا اللقاء انطلقوا من أطروحات فكرية تقترب من مفهوم «المجتمع المدني»، غير أنها لا تذكره بالاسم. كما أن معظم المشتركين أعادوا التشديد على أهمية بروز المواطن العربي، وذلك عبر تحقيق مكونات المواطنة الفعلية القائمة على الحرية والمساواة أمام القانون والأخوة الفعلية التي تلغي الفوارق الطبقية والقبلية والعشائرية والطائفية.

لقد دخلت الديمقراطية في البداية ضمن مكونات أو موضوعات الخطاب العربي المعاصر منفصلة عن زميلها المجتمع المدني، وهو لن يلتحق بها إلا بعد مرور نحو عقد من الزمن. وإذا كان كل من ياسين الحافظ ومنيف الرزاز قد استخدما تعبير «المجتمع المدني» في كتاباتهما ـ الأول بصفة إيجابية منحازة، والثاني على نحو شبه حيادي ـ فإن زميل الديمقراطية الضائع ـ المجتمع المدني ـ لم يدخل البيت من أوسع أبوابه إلا في بداية التسعينيات. وربما نحتاج إلى تحقيب أكثر دقة لتتبع دخول المفاهيم الجديدة إلى القاموس السياسي الوطني والقومي، غير أن شيوع استعمال المصطلح وتداوله كمادة اعتيادية في الصحف والمجلات والكتابات والاكاديمية والندوات والمحاضرات هما المعيار الحاسم في هذه المسألة.

ولا شك في أن لكل من مصطلحات الديمقراطية والاشتراكية والعلمانية والوحدة والعقلانية واليقظة والنهضة والبرلمانية جذوراً راسخة في ذاكرة أبناء النصف الأول من القرن العشرين. وكان لكل منها أنصارها ومعارضوها، وقد دارت حولها سجالات فكرية متعددة سلباً وإيجاباً. وجرت محاولات في ذلك الحين وبعده للبرهان على وجود مفاهيم ومؤسسات في التراث العربي الإسلامي تضاهي اللائحة الواردة أعلاه، أو على الأقل تفصح عن محاكاة قريبة أو بعيدة لمضامينها وممارساتها. فالشورى تومىء نحو الديمقراطية وتؤسس لها، كما أن العدل وتقليد الزكاة وغيرهما تفصح عن نهج ثابت يرهص بالاشتراكية من دون أن يذكرها بالاسم، وقس على ذلك بقية

(٦) **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي** (ندوة) (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٩١.

المفاهيم، حتى قيل إن العلمانية قائمة فعلاً في التراث الإسلامي، وذلك بسبب غياب فئة رجال الدين عن الإسلام، وعلى رغم حضور هذه الفئة وتشعب وظيفتها وهرميتها وامتدادها الأفقي والعمودي في حنايا المجتمع والدولة.

ومن الصعب الإشارة إلى سبب أو عامل واحد أدى إلى عودة الحديث عن الديمقراطية بهذا الزخم وتلك الحرارة الإيمانية، غير أن عدداً من التطورات المتلاحقة التي شهدتها أواخر السبعينيات يشير إلى نوع من الاستقطاب السياسي والعقائدي بين تيار اسلامي صاعد وتيار وطني قومي يحاول تلمس الطريق واستعادة دوره بعد أن تخلى عنه الرئيس المصري أنور السادات نهائياً، وقرر الاعتراف الكامل بإسرائيل وعقد معاهدة سلام شامل معها، وفي وجه معارضة عربية شبه إجماعية. كما أن اندلاع الحرب الأهلية وغير الأهلية على الأراضي اللبنانية، ثم انتشارها وتحولها إلى أداة مدمرة لأسس النظام الليبرالي في لبنان، والذي كان يحتضن التوجه العربي اليساري والوطني والمعارض لنهج الرئيس المصري، كان يرعى حركة ثقافية عربية تشمل الشعر والرواية والمسرح والفن والفلسفة والتطلعات الإبداعية والمتحررة لعدد هائل من المثقفين العرب الذين وجدوا في جو لبناني ليبرالي يعيش جنباً إلى جنب قرب مقاومة فلسطينية ما زالت تتكلم لغة الكفاح المسلح واستمرار النضال، متنفساً ملائماً وجواً طالما انتقده بعضهم، إلى أن فقدوه فافتقدوا حرارته وأنسه، ودب الحنين مرة أخرى في شرايين الليبرالية العربية المشردة لبناء ديمقراطية أكثر ثباتاً وديمومة.

ولا شك في ان الارتفاع الهائل لأسعار النفط بعد حرب عام ١٩٧٣ قد ضاعف من قدرة الدول العربية المنتجة لهذه المادة وذات القيمة المتصاعدة في قلب الاقتصاد الغربي، وخلق كتلة من الدول الخليجية التي انتقلت إلى الصدارة لتقود الجبهة العربية في مشرقها ومغربها اقتصادياً ومالياً ودولياً. وكان أن ازدادت القوة الشرائية لشريحة اجتماعية جديدة أخذت تنتشر رويداً رويداً كبقع الزيت المتجاورة، وعبر نمو تحالف علني مع الولايات المتحدة كالقطب الوحيد المؤهل لإدارة الحوار وحل الصراع وتوفير الأمن العسكري والسياسي. وكان أن تعمق الانفصال بين الدولة والمجتمع، فاستقلت الأولى استقلالاً شبه كامل عن الثاني، معتبرة أن التحديث والتصنيع يتمان بالاستيراد، وذلك بعد توفر رؤوس الأموال التي جلبتها الطفرة النفطية(٧).

كما أن انفجار الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٨ وتصاعد مدها الجماهيري الذي

---

(٧) انظر مداخلة جورج قرم، في: «ندوة **المستقبل العربي**: الاقتصاديون العرب وتعثر مسيرة الوحدة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ١٢ (شباط/فبراير ١٩٨٠)، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

بدا وكأنه قوة قاهرة لا ترد، عزز في آن معاً العمل الإسلامي الجديد وفكرة السيادة الشعبية وانبثاق السلطة انبثاقاً مباشراً من بين صفوف الجماهير العريضة. ولأن الثورة الإيرانية لم تكن انقلاباً عسكرياً أو تحركاً فئوياً محدوداً، بل شمل الشرائح الشعبية بأكملها وغطى الأرض الإيرانية الوطنية، بدت القدرة على التغيير عبر تحرير إرادة الأفراد من الخوف والإرهاب والتوجس ومؤسسات الدولة القمعية، مسألة تستحق الدرس والاستلهام.

ولا شك في أن الصراع الداخلي في المجتمع المصري بين تيار السادات والتيارات الناصرية والاشتراكية والوطنية المتعددة قد خلق أجواء جديدة تمثلت في النقاش المحتدم عن الديمقراطية ومضامينها. ثم لا بد من ذكر حل الاتحاد الاشتراكي نهائياً وفتحه الباب، وإن بقيود ووفق قوانين محددة، أمام نشوء أكثر من حزب واحد. ولقد جاءت هذه الديمقراطية المشوهة، ضمن سياق التحول الاقتصادي المعروف بسياسة الباب المفتوح، والتوجه الثابت نحو الولايات المتحدة، جاعلاً من الديمقراطية موضوع سجال وأخذ ورد بين السادات وخصومه. وعوض إدانة الديمقراطية ككل، بدأت القوى الوطنية والوحدوية بصياغة تصوراتها الإيجابية حول الديمقراطية كقيمة عليا وممارسة سياسية وأسلوب للحكم[٨].

غير أن تسارع وتيرة النمو العربي الداخلي، ديمغرافياً واقتصادياً، ربما كان العامل الحاسم في تمهيد الأجواء أمام ولادة خطاب جديد عن الديمقراطية.

وسواء أتى هذا النمو نتيجة البرمجة الاشتراكية ومشاريع التصنيع وتوسيع قاعدة التعليم الابتدائي والمتوسط والجامعي، وفتح باب التوظيف على مصراعيه في وزارات جديدة أو في طريقها إلى التحول من دائرة صغيرة إلى مؤسسة ضخمة قادرة على استيعاب برامج التنمية والتخطيط الجديدة، أو وجد هذا النمو أرضية انطلاق جديدة إثر ارتفاع أسعار النفط، فإن المحصلة النهائية كانت خلق قاعدة اجتماعية متوسطة أكثر اتساعاً وطموحاً. كما أن بدايات الانفتاح الاقتصادي، بدءاً بتونس ومروراً بمصر، وانتهاء بمعظم الدول العربية مع بداية الثمانينيات، أتاح أجواء سياسية واقتصادية أكثر دينامية ومرونة وتجاوباً مع حركة المعلومات والاستثمارات والمبادلات العالمية، ومنح مطلب الديمقراطية بعداً اقتصادياً بدأت تتمسك به الشرائح الاجتماعية الجديدة، التي ولدت في ظل النمو الاقتصادي الحديث وباتت على اتصال أكثر مباشرة بالتيارات

(٨) انظر مثلاً ورقة الأمين العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي خالد محيي الدين، «الحركة الوطنية المصرية تناضل ضد صهينة مصر وإقرار الاختيار الديمقراطي،» ورقة قدمت إلى: **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي**، ص ٥٠ ـ ٥٧.

الفكرية العصرية نتيجة دخولها بأعداد كبيرة إلى مؤسسات التعليم الرسمية أو سفرها إلى الخارج في بعثات الدراسات العليا والتخصص.

يضاف إلى كل ذلك، ازدياد الهجرة من الريف إلى المدن أو تعاظم وتيرة النمو الذاتي لسكان المراكز الحضرية وذلك نتيجة تحسن الأوضاع الاقتصادية والمعالجة الصحية والوقاية الطبية وارتفاع نسبة المواليد بالنسبة إلى الوفيات. ولقد أدى هذا التحضر المتزايد وانتشار معدل نسبه عبر الوطن العربي إلى تبدل عميق في الثقافة العربية وأنماط المعيشة. ولا أدل على هذا النمو من التركيب العمري للسكان، ففي حين بلغت نسبة فئة السكان التي هي أقل من ١٥ سنة ٣١ بالمئة في الولايات المتحدة لعام ١٩٦٠، كانت نسبة الفئة نفسها في الوطن العربي وفي الفترة ذاتها ٤٤ بالمئة[٩]. إضافة إلى تحقيق معدلات انخفاض سنوي في نسبة الأمية في البلاد العربية كذلك، وإن تراوحت نسبها ما بين ١ بالمئة إلى ٧ بالمئة[١٠].

وعلى رغم ما نعرفه اليوم حول ما يخفيه التوزيع النسبي لسكان الحضر والريف، أي تزايد ظاهرة ترييف المدن، فإن هذا الترييف نفسه اختلف كماً ونوعاً عن الوجود المباشر في الريف والبقاء في دورة الحياة الاقتصادية المعهودة هناك.

غير أن المدلول الأعمق لهذه التحولات الديمغرافية والاقتصادية هو دخول معظم الدول العربية مرحلة متقدمة من وتيرة الحراك الاجتماعي، مما أدى بدوره إلى تزايد التوقعات والآمال وارتفاعها، وأوجد مناخاً عاماً لمضاعفة التقدم أو عدم القبول بالوضع الراهن متى بدا هذا التقدم غير قابل للتحقيق، إما بسبب البطالة أو السكن أو شروط العمل أو مضاعفات الصراع العربي ـ الإسرائيلي.

ويرى المفكر اللبناني منح الصلح أن الديمقراطية أو الدعوة إليها في الوطن العربي، ولدت «ولادة شعبية حقيقية» في غمرة أحداث حرب ١٩٦٧ وما رافقها من تغييب للمشاركة الجماهيرية بقرار من الأنظمة. وقد عكف الصلح على صياغة مفهوم أكثر تطوراً وشمولية للديمقراطية، وذلك كمحاولة منه لتجاوز «ديمقراطية الطوائف» في لبنان وكل التجربة الليبرالية العربية السابقة، وإيجاد الأرضية الصالحة لرعاية ديمقراطية ذات أفق وطني قائم على دمج الصراع ضد العدو القومي بعملية إلغاء الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية. وقد لخص هذه المعادلة على هذا النحو: «انه كما

---

(٩) سيد عبد العال، «الوجود العربي وتحدي الأمية،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ١٠٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

يجب أن نحذر الديمقراطية غير الملتزمة وطنياً، يجب أن نحذر الوطنية غير الملتزمة ديمقراطياً»[11].

وهكذا أخذت الديمقراطية كمفهوم وممارسة، تشق طريقها داخل الخطاب القومي العربي كطاقة شعبية قادرة على التعبئة الجماهيرية، والتحول إلى شعار سياسي يحتل مكانه الطبيعي بمحاذاة الوحدة أو الاشتراكية[12]. غير أن استقرار الديمقراطية داخل القاموس القومي العربي، وكقيمة أساسية ذات مضمون وطني وسياسي - إنساني في آن معاً، حولها شيئاً فشيئاً إلى قوة مستقلة تضخ الحياة السياسية بدم جديد، وتمدها بالتالي بأسباب الوجود ومقاوماته أو مبرراته.

ويرى اسماعيل العلوي، عضو الديوان النيابي لحزب التقدم والاشتراكية المغربي، أن المغرب دخل طوراً جديداً من «الانفراج السياسي» الحقيقي منذ عام ١٩٧٤. ويشدد على أن هذا الانفراج الذي يتمثل في اتساع دائرة «الحريات العامة» جاء نتيجة النضال الشعبي وحدوث نوع من التكافؤ في ميزان القوى الاجتماعي والسياسي بين أنصار الدولة ومعارضيها، ويعيد إلى الاذهان الوجه الآخر للديمقراطية، أي وجهها الاجتماعي. ولذلك لن يكتمل تكوّن الديمقراطية في المغرب ما لم تقترن الحريات العامة بالمساواة الاجتماعية في مجالات العمل والإسكان والصحة والتعليم[13].

ويتفق عبد الواحد سهيل، عضو الديوان السياسي للحزب المغربي نفسه، مع العلوي في تشخيص شروط الديمقراطية ومستلزماتها[14].

كما أن المفكر الماركسي اللبناني فواز طرابلسي، وفي الندوة نفسها، يدمج بين التحرر الداخلي والخارجي. وهو يعتبر أن «التحرر الخارجي» يؤدي إلى أمة عربية تقف على قدم المساواة مع الأمم الأخرى، بينما يفضي التحرر الداخلي إلى علاقات اجتماعية جديدة قائمة على «المساواة السياسية والقانونية»، والتي تؤدي في نهاية المطاف إلى إنتاج «المواطنين بدلاً من الرعايا، والأفراد الأحرار بدلاً من القطيع»، لا بل يمضي طرابلسي إلى أبعد من ذلك، فيعتبر «أن العروبة تكون ديمقراطية وعلمانية أو لا

---

(١١) منح الصلح، «التجربة الديمقراطية في لبنان،» ورقة قدمت إلى: **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي**، ص ٥٨ ـ ٦٠.

(١٢) ستتحول الاشتراكية وفي سياق تمركز الديمقراطية كعنصر داخلي من عناصر الخطاب القومي، إلى العدالة الاجتماعية.

(١٣) اسماعيل العلوي، «في بلادنا الديمقراطية بمفهومها الشامل ما زالت في المهد،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٣.

(١٤) عبد الواحد سهيل، «تجربة النضال الديمقراطي في المغرب،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٨٦.

تكون». غير أنه، من جهة أخرى لا يريد أن يتمثل النموذج «الديمقراطي البرجوازي الغربي»، وبخاصة في طبيعته العربية التي تجسدت في تحالف «الإقطاع ورأس المال». وهو يطرح بديلاً يصنفه في خانة أنماط الديمقراطية الجديدة التي تحملها «قوى التغيير والتجديد، وفي مقدمتها الحركة الوطنية اللبنانية»[١٥].

ورأى الخبير الدستوري والسياسي اللبناني، عصام نعمان، أن الديمقراطية باتت على الصعيد العربي الرسمي إما «غائبة» أو «مغيبة» وإما «ناقصة» أو «منقوصة». أما على صعيد الشعوب والأفراد فهي مطلوبة وبإلحاح. ويقدم عصام نعمان كرجل قانون متمرس تعريفاً للديمقراطية فيربطها بحقوق الإنسان والحريات الأساسية: «وهي تتمحور في حدها الأدنى حول اعتبار الإنسان قيمة في ذاتها وحقه فرداً وجماعة في التعبير عن رأيه في المشاركة في صنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي من أجل تحقيق تقدمه وسعادته ونهضة الوطن ورقيه» (ص ١٠٦).

ويرفض عصام نعمان هو الآخر الديمقراطية في نمطها الليبرالي البرجوازي. فهو يتبنى المعاني الإيجابية لهذا النمط مثل حرية التعبير والقبول بالتنوع والتعدد وحكم الأغلبية، ولكنه يضيف إليها أبعاداً اجتماعية ـ اقتصادية وقومية وحدوية فتصبح «ديمقراطية اشتراكية إنسانية»[١٦].

فثمة إذن عملية فكرية يتداخل فيها الخلق والإحياء في مقاربة الديمقراطية. فهي، من جهة، استئناف لتراث ديمقراطي مطموس أو غائب ـ إذ إنه طمس أو غاب على صعيد المؤسسات الرئيسية، وبخاصة في ظل الأنظمة العسكرية والعائلية (الممالك والإمارات والمشيخات) ـ وهي، من جهة أخرى، استمرار لتيار تتبناه جماعات من المثقفين والطبقات الوسطى وأصحاب النفوذ المعنوي بعامة، أو ما يعرف بقادة الرأي العام، والذين وجدوا أنفسهم فجأة خارج المشاركة الفعلية أو صنع القرار. ونجد نماذج حية لهذه الأفكار الديمقراطية في كتاب عبد الله العلايلي **دستور العرب القومي**، الصادر عام ١٩٤١، والدراسات التي أصدرها كل من جورج طعمة وسعدون حمادي وأنيس صايغ وغيرهم في الخمسينيات، ثم صعود هذا التيار، ولكن على نحو أكثر جذرية، في الستينيات والسبعينيات، بدءاً بعبد الله عبد الدائم[١٧]، وانتهاء بعصمت سيف الدولة وياسين الحافظ.

---

(١٥) فواز طرابلسي، «نحو ديمقراطية جديدة،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٤.

(١٦) عصام نعمان، «أية ديمقراطية للوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١٥.

(١٧) انظر: عبد الله عبد الدائم، «الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية،» **الآداب**، العدد ١٠ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦١)، ص ١ ـ ٥ و٥٠ ـ ٥٤.

ومن الملاحظ أن هذا التيار «الديمقراطي» سواء في بداياته إو إبان تجذره، ثم تحوله إلى شعار سياسي رئيس، كان يخرج من أوساط معارضة، ويمثل بالتالي طموحات شرائح اجتماعية تقف لسبب أو لآخر إلى يسار الحركة القومية العربية الرسمية السائدة، أولاً، وتجد هذه الشرائح نفسها، ثانياً، في وضع سياسي وثقافي لا يتيح لها ممارسة التأثير المباشر في أصحاب القرار.

إشكالية الديمقراطية وأزمتها

ويربط الاكاديمي والكاتب السوري برهان غليون بين نشوب أزمة الديمقراطية وانهيار الدولة العربية كمؤسسة قانونية واجتماعية عامة، وتحولها إلى مؤسسة خاصة، لا تتميز بالقمع المنظم فقط، بل باستشراء «استخدام الوسائل المشروعة أو غير المشروعة لتحطيم كل اجماع عام أو إمكانية اجماع شعبي»، و«يقوم على التمزيق والتشتيت والنفي المطلق لكل حياة سياسية ممكنة أو محتملة»، أي أن الدولة بإلغائها المصالح الاجتماعية المختلفة وذات الجذور المتعارضة، تلغي العمل السياسي نفسه، فتنفي المجتمع عبر النفي المطلق للفرد وهيئاته ومؤسساته. وذهب بعض المساهمين في الندوة المغربية إلى طرح علامات تساؤل حول الديمقراطية وجدواها. وهكذا اعتبر القيادي الفلسطيني وأحد مؤسسي حركة «فتح»، خالد الحسن، أن للديمقراطية اشكالية ليس من السهل حلها. وهي إشكالية فلسفية ناتجة من إمكانية التعارض بين مفهوم وافد (الديمقراطية) ومفهوم آخر موروث (الشورى)، إذ إن **الأولى** تتمحور حول الفرد والفردية، و**الثانية** تتميز بالنزوع إلى العدالة والجماعية. كما أن هذه الإشكالية تنبع من «وحدانية المنهج الإسلامي» سواء في النظر إلى العقائد أو حدود الاجتهاد في الأصول، و«التعددية» التي تطبع المجتمعات ذات التقاليد الليبرالية. هذا إضافة إلى تميز المجتمع الإسلامي بمنهج يقوم على «القوانين الشرعية» المنزلة، وتشديد المجتمع الغربي على «وضعية» القوانين، أي علمانيته وارتكازه إلى الإرادة البشرية في إجماعها. وهكذا حول الحسن مستقبل الديمقراطية إلى إشكالية فلسفية وحضارية وعملية، وعمد إلى رسم خطوط فاصلة قائمة على المقاربة التاريخية البعيدة والحديثة، فغدت الديمقراطية عالماً بذاته لا تجمعه بتقليد «الشورى» الإسلامي أية أشكال ظاهرية أو مضامين عملية (ص ١١٦ ـ ١٢٩ و١٥ ـ ٢٥).

وإذا كان خالد الحسن قد حول الديمقراطية إلى إشكالية في الواقع العربي انطلاقاً من مفهومه الخاص، كما يقول، للإسلام، فإن كلاً من محسن خليل وأحمد درغام وجلال فاروق الشريف، وكلهم ينتمون إلى المدرسة البعثية، قد حولوا الديمقراطية إلى إشكالية قومية تتعلق بالمرحلة الراهنة لحركة النهضة العربية.

ويقول محسن خليل، مثلاً، إن «البرلمانية» القائمة على تعدد الأحزاب والتنافس الانتخابي البحت، كما تنادي به الليبرالية، ممارسة مرفوضة، أما «البرلمان كمؤسسة ديمقراطية شعبية» فهو مقبول، وشرط أن تظل «المؤسسة الثورية» (أي الحزب ومنظماته النقابية والجماهيرية) الجهاز الأعلى للتشريع والمراقبة[١٨].

وليس صدفة أن تعقد في تاريخين متقاربين ندوتان عن الديمقراطية في الوطن العربي. وقد عقدت الأولى، كما رأينا، في المغرب، أما الثانية، فالتأمت في لبنان. وهكذا أطلت الديمقراطية برأسها من طرفي الوطن العربي، وفي ندوتين تحمل الأولى منها عنوان «الإشكالية»، وتشير الثانية إلى «الأزمة» التي تعصف بها.

وقبل الإشارة إلى النقاط الرئيسية التي تمخضت عنها الندوة الثانية[١٩]، من المفيد التوقف عند ثلاث محاضرات نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والنادي الثقافي العربي عن الديمقراطية في أواسط عام ١٩٧٩. وألقى هذه المحاضرات كل من عبد العزيز الدوري، ومنح الصلح، واسماعيل صبري عبد الله.

ولقد توقف اسماعيل صبري عبد الله مطولاً عند «الديمقراطية الغربية»، محللاً تاريخ نشوئها وتطورها، وذلك باعتبارها سلسلة من التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية استغرقت أكثر من قرنين. ويرى أن الديمقراطية كما نعرفها اليوم استقرت كمصطلح يعبّر عن معنيين: حقوق الفرد في الحرية والتملك والسعادة والنظام السياسي الذي يؤمن هذه الحقوق أو يكفل ثباتها وتوسيعها. وارتبطت نشأة الديمقراطية التي أتاحت نموها المطرد بوجود نوع من توازن القوى الاجتماعي إثر مراحل سابقة من الصراع الدموي، إذ إن توازن القوى الاجتماعي يمهد الطريق أمام قبول مبدأ حل المشكلات الاجتماعية سلمياً والاعتراف بتداول السلطة السياسي كحق طبيعي لكل من الحزب الحاكم والحزب المعارض. كما أن الحركة الاستعمارية وفرت للبرجوازيات الغربية فائضاً اقتصادياً ضخماً مكنها من رفع مستوى معيشة طبقاتها الشعبية، فأضحت أشد قناعة بقدرتها على التغيير من داخل النظام وعبر الضغط والمطالبة بمزيد من الحقوق السياسية والاجتماعية. وإذا كان حق الاقتراع العام قد أضحى الآن مسلماً به في كل الدول الديمقراطية، فإن هذه المسألة استغرقت وقتاً

---

(١٨) محسن خليل، «حول تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي في الديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي**، ص ٢٦ - ٣٩. وورد النص حول البرلمانية في الكتاب نفسه (ص ٣٦ - ٣٧).

(١٩) «ندوة **المستقبل العربي**: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٠). وتحدث في الندوة كل من الأخضر الابراهيمي، اسماعيل صبري عبد الله، جورج قرم، جوزف مغيزل، حسام عيسى، وأدارها عادل حسين.

طويلاً لتصبح جزءاً من الوضع الدستوري، وبخاصة بالنسبة إلى الفقراء والمرأة وبعض العمال. والديمقراطية الغربية، يتابع عبد الله لا تزال خاضعة لسلطة «رأس المال»، أو الذين يستخدمون التكنولوجيا الحديثة لتشكيل رأي عام يؤيد هذه السلطة مباشرة أو مداورة. ويرفض عبد الله هذه الديمقراطية، كما يرفض «التجربة الديمقراطية» كما تطورت في الاتحاد السوفياتي[٢٠].

أما في العالم الثالث، فيعتقد عبد الله أن الديمقراطية هي الإطار الصحيح للتنمية الاقتصادية، لأن الديمقراطية تعزز مبدأ الاعتماد على الذات والذي يقتضي بدوره «مشاركة المواطن في صنع القرار»، فهي إذن ضرورة اجتماعية واقتصادية وسياسية سواء تعلق الأمر ببناء الاشتراكية أو تحقيق الوحدة العربية»[٢١].

ولقد شدد عبد العزيز الدوري في محاضرته على الفرق الشاسع بين نظرية الحكم عند العرب وتطبيقها الفعلي. كما أشار إلى غياب المؤسسات الفاعلة التي تجسد النظرية وتقود عملية أدائها العملي، إذ إن الثغرة الأساسية في الفكر الإسلامي لم تكن في النظرية، لأن «الأمة تقوم على فكرة المساواة»، وهي أيضاً «مصدر السلطة»، وهي التي «تختار الإمام». غير أن هذه المفاهيم القائمة على المساواة وتحديد الأمة كمصدر للسلطة وأداة لانتخاب الخليفة لم تجد طريقها إلى مؤسسات فاعلة تضبطها قوانين معينة وتنظمها قواعد واضحة تؤهلها لتطبيق النظرية وتضمن استمرارها وتطويرها. وقد توقف الدوري عند نهاية المرحلة الإسلامية الوسيطة، أي عشية الغزو العثماني للأراضي العربية، فأرّخ للإسلام العربي في تقاليده التي تطورت بين الشورى والإجماع والاستبداد والتفرد[٢٢].

أما الندوة، فقد حملت عنوان «الأزمة» كدليل على خاصية معينة يتميز بها الوضع العربي. واتفق المساهمون على ضرورة عدم تقليد أو تبني «شكل محدد» للديمقراطية سواء أكان غربياً أم شرقياً. وإذا كان النموذج الغربي فرض نفسه كمقياس يحدد آفاق الديمقراطية وتجسدها العملي، فإن الأخضر الابراهيمي، وهو دبلوماسي جزائري، استبعد الديمقراطية الغربية كنموذج ملائم للوضع العربي والذي يعاني التخلف الاقتصادي والاجتماعي. واعتبر أن «مصر الناصرية وتجربة الجزائر بعد الثورة» قد خلقتا أساساً صالحاً قائماً على التنمية المتصلة بمصالح الأغلبية في المجتمع. كما أن

---

(٢٠) اسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٧٧ ـ ٨٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٢٢) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٦٠ ـ ٧٦.

جورج قرم، الأستاذ الجامعي اللبناني، رفض النموذجين الغربي والشرقي للديمقراطية، وطالب بإبداع صيغ جديدة «لإشراك الفئات الاجتماعية العربية المختلفة» في صنع القرار وإيجاد الشروط التي تسمح للمثقفين بالتزام مصالح هذه الفئات[٢٣].

أما الأكاديمي المصري حسام عيسى، فقد ربط بين الديمقراطية في الوطن العربي والنضال من أجل التحرر الوطني، أي أن الديمقراطية العربية نشأت أول ما نشأت في سياق الصراع من أجل استعادة حق إصدار القرار المتعلق بحاضر الوطن ومستقبله وانتزاعه من الدولة الاستعمارية المسيطرة. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فإن «الصراع المحتدم مع الاستعمار»، وتركيز الأنظار على مشروع التنمية الداخلية حجبا الديمقراطية بشكلها الغربي، أو أديا إلى اضمحلال أثرها وقوتها (ص ١٢٠ ـ ١٢٢).

وقد أعاد اسماعيل صبري عبد الله، وهو اقتصادي مصري ورئيس منتدى العالم الثالث، طرح مفاهيم الميثاق الناصري حول الديمقراطية، فوجد أن الثغرة الأساسية تكمن في عداء عبد الناصر «لفكرة تعدد الأحزاب». وبكلمات أخرى، غياب البدائل السياسية ذات المنابع الطوعية والمتعددة وذلك كمقدمة أساسية تنبىء عن قناعة مسبقة بالديمقراطية كأسلوب «الحياة السياسية في المجتمع». فالديمقراطية بهذا المعنى تؤكد مبدأ المواطنية القائم على الحرية والأخوة والمساواة، وتقبل بالتعدد والتعددية الحزبية والنقابية، وتعتبر تداول السلطة عرفاً قانونياً وثابتاً وبديهياً (ص ١٢٢ ـ ١٢٦).

وكما كشفت عنه ندوة المغرب، فإن هذا النقاش شبه المبكر عن الديمقراطية، وانطلاقاً من تشعباتها ومضامينها وأشكالها المختلفة، ولد نوعاً من الافتراق النظري، إذ إن الأخضر الابراهيمي مثلاً، لم يعتبر «تعدد الأحزاب» مسألة ضرورية لا بد من أن تلازم الديمقراطية تحت كل الظروف (ص ١٢٩). أما جورج قرم فربط عودة الحديث عن الديمقراطية بانهيار «المشروع الناصري»، وحيث إن المواطن العربي ظل حتى وفاة عبد الناصر يعتبر نظامه «نموذج الحكم المتنور الذي يقود الأمة نحو الأفضل ولو بكت الحريات» (ص ١٣٠).

ويبدو أن هذه البدايات المتعثرة والمتباينة لتبني الديمقراطية كقيمة أساسية في الفكر القومي العربي، لن تتخلى نهائياً عن تعثرها وترددها حتى مطلع التسعينيات. واحتلت الديمقراطية منذ ذلك الحين مكانها الطبيعي والتلقائي، وبخاصة عندما التقت أو تداخلت بمفهوم «المجتمع المدني». ولقد شكل هذا الأخير القاعدة التي ترتكز إلى صلابتها الديمقراطية أو تجد في ثناياها مرجعها الشرعي والنظري.

---

(٢٣) «ندوة **المستقبل العربي**: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ص ١١٦ ـ ١٢٠.

ونحن عندما نصل إلى الخطوة التالية في تأهيل المفهوم الديمقراطي كجزء بارز في بنية الخطاب القومي العربي، لا بد من الإشارة إلى ندوة قبرص التي انعقدت بين ٢٦ و٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣[٢٤]، تحت إشراف وبمبادرة من مركز دراسات الوحدة العربية. ونجد أنه على رغم العدد الضخم من المثقفين والاكاديميين وأصحاب المهن الحرة والدبلوماسيين الذين حضروا الندوة، قلما خرج صوت يدين الديمقراطية، أو يعتبرها مؤامرة غربية أو مفهوماً وافداً هدفه تقويض الهويتين العربية والإسلامية.

وقد تمثلت في هذه الندوة معظم التيارات السياسية والحزبية العربية، بدءاً بالماركسيين، وانتهاء بالإسلاميين، ومروراً بالوحدويين، كما كان هناك تمثيل شبه متكامل للأقطار العربية في المشرق والمغرب. ومهدت هذه الندوة لبلورة الديمقراطية كأحد المطالب التاريخية والثابتة للأمة العربية، وأضحت تتصدر ما أصبح يعرف بالمشروع العربي الجديد، ويضم:

١ ـ الديمقراطية في مواجهة الاستبداد.

٢ ـ العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.

٣ ـ الوحدة العربية في مواجهة التجزئة.

٤ ـ الاستقلال في مواجهة الهيمنة الاجنبية والمشروع الصهيوني.

٥ ـ التنمية المستقلة في مواجهة النمو المشوه والتبعية.

٦ ـ الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب والمسخ الحضاريين[٢٥].

وكان تعذر عقد الندوة المذكورة في أي بلد عربي، على الرغم من كل المحاولات التي قام بها المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية من أجل ذلك[٢٦].

ولقد أخذت هذه القائمة من المطالب أو الغايات أو المبادىء العامة تحل تدريجياً، وخارج الإطار الرسمي أو الحزبي للقومية العربية، محل الشعار الثلاثي التاريخي الشهير: الوحدة والحرية والاشتراكية، أو الحرية والاشتراكية والوحدة. وتدل سداسية الغايات عوض ثلاثية الشعارات أن الحياة العربية ازدادت تعقيداً وأضحى التعبير عن هذا التعقيد يتطلب تجشم مسؤوليات أكثر جسامة مما عهدناه من قبل. وإذا أخذنا

---

(٢٤) نشرت وقائع الندوة فيما بعد تحت عنوان: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٨٨٤ ـ ٨٨٦. وعلى الرغم من أن عدد المشاركين قد بلغ ٧١ مشاركاً، فإن تمثيل المرأة قد اقتصر على باحثة عربية واحدة وهي د. سعاد الصباح.

(٢٥) سعد الدين ابراهيم، «مقدمة،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٦) خير الدين حسيب، «كلمة الافتتاح،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٢٩.

البيان التأسيسي لمركز دراسات الوحدة العربية، والصادر في كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥، كمقياس للتطور، أو بروز تيار جديد، ضمن الفكر القومي العربي، ندرك المسافة الشاسعة التي قطعها هذا الفكر في أقل من عشرة أعوام، إذ إن البيان التأسيسي لا يذكر الديمقراطية كأساس أو قاعدة من قواعد عمله، بل يكتفي بالإشارة إلى «تنمية الوعي الوحدوي»، و«إعادة الزخم إلى التيار الفكري الوحدوي»[٢٧]. ونجد أن موقّعي البيان قد تبنوا بعد فترة وجيزة من التأسيس المبدأ الديمقراطي كدليل حسي على بروز نمط فكري جديد في هذه المرحلة.

وعندما تأسس «المؤتمر القومي العربي» في تونس عام ١٩٩٠ تبنى عناصر المشروع الحضاري المذكور أعلاه، وضم هو الآخر فئات اجتماعية مهنية واكاديمية تنتمي في معظمها إلى الطبقة الوسطى أو الصغيرة، غير أن تمثيلها العربي الشامل وضعها في موضع يؤهلها للتحدث باسم تيار عريض يجد له موطىء قدم في النطاق القومي العريض[٢٨]. ولقد تبنى هذا المؤتمر الديمقراطية كمطلب مصيري يؤدي تحقيقه إلى الخروج من التخبط والعجز، و«الضعف البنيوي» الذي تعانيه الأنظمة العربية[٢٩]. وإذا كانت هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وحدّة ارتفاع أسعار النفط وبداية الانفتاح الاقتصادي وأقلمة الطبقة العربية الوسطى والمهنية قد هيأت المناخ لانتشار الأفكار الديمقراطية، ومن ثم تبنيها داخل بنية الخطاب القومي العربي، فإن بداية تعميم مفهوم «المجتمع المدني» كتصور يتردد التعبير عنه في الندوات والمحاضرات والمقالات التحليلية، تعود إلى مطلع التسعينيات.

ومن المرجح أن تكون الانتفاضة الفلسطينية التي اندلعت في عام ١٩٨٧ قد جعلت تبني مفهوم المجتمع المدني مسألة فكرية وعملية يسهل قبولها كظاهرة اجتماعية

(٢٧) وقع هذا البيان اثنان وثلاثون مفكراً وكاتباً وأكاديمياً ورجل أعمال من مختلف أنحاء الوطن العربي، وينتمون جميعاً إلى التيار القومي العربي العريض. وهذه هي الأسماء كما وردت في البيان: أحمد السويدي، أحمد بهاء الدين، الأخضر الابراهيمي، أديب الجادر، انطوان زحلان، برهان الدجاني، بشير الداعوق، جاسم القطامي، جمال أحمد، جوزف مغيزل، خير الدين حسيب، سعدون حمادي، سهيل ادريس، شفيق ارشيدات، طاهر كنعان، عبد العزيز الأهواني، عبد القادر غوقة، عبد اللطيف الحمد، عبد الله الطريقي، عبد الله عبد الدائم، عبد المحسن قطان، علي فخرو، مانع العتيبة، محمد سالم الكواري، محمد السعداني، محمد سعيد العطار، محمد الميلي، مصطفى الفيلالي، منصور الكيخيا، ناجي علوش، نديم البيطار، هاني الهندي، هشام نشابة، وليد الخالدي، يوسف صايغ. انظر: «تقرير: مركز دراسات الوحدة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢٨) يضم المؤتمر القومي العربي ما بين ٣٠٠ و٧٠٠ مثقف وناشط في لائحة عضوية مؤتمره.

(٢٩) انظر: **المؤتمر القومي العربي: الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤** (بيروت: المؤتمر القومي العربي، ١٩٩٥).

مجسدة. ولا بد من تقديم تعليل لهذا الاستنتاج، والذي يظل خاضعاً للأرجحية المعقولة ولا يعبر عن قانون حديدي يربط العلة بالمعلول على نحوٍ أحادي الجانب.

ولقد اندلعت هذه الانتفاضة في الأعوام التي أعقبت الغزو الاسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢ وخروج المقاومة الفلسطينية المسلحة وتوزع مقاتليها في الدول العربية، واتخاذ منظمة التحرير الفلسطينية لتونس مقراً لها. وكانت المحصلة العملية لهذا الغزو انخفاض أهمية استراتيجية الكفاح المسلح كما تبنته ومارسته الفصائل الفلسطينية المتعددة منذ تأسيس حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) في عام ١٩٦٥. وقد تصاعدت حدة هذا الكفاح بعد هزيمة ١٩٦٧، وشرع هذا الكفاح في احتلال المخيلة الفلسطينية والعربية كبديل عملي للسياسات العربية الرسمية، واطار للنضال قادر على سد الفراغ العربي الذي خلفته الهزيمة. والأهم من ذلك، فإن قيادة العمل الفلسطيني في مناطق الشتات والداخل أضحت في أيدي فصائل الكفاح المسلح ومنظماته، والتي بدأت تمارس نشاطها المتعدد الأوجه من خارج الأرض الفلسطينية المحتلة، وبخاصة في الساحة الأردنية حتى أيلول/سبتمبر ١٩٧٠، وفي لبنان على امتداد السبعينيات وأوائل الثمانينيات. ولذلك ظلت القوى الاجتماعية والسياسية المتعددة في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة مجرد امتداد ثانوي للقيادة الخارجية وجماهيرها، وتكتفي بالتجاوب مع شعاراتها، أو تلعب دوراً هامشياً في الاستراتيجيا العامة. ولم تتبدل معالم هذه الصورة تبدلاً جذرياً إلا في أعقاب الغزو الاسرائيلي للبنان، والذي حول الكفاح المسلح بتقاليده التي استقر عليها وأضحت السمة المميزة لبرامج العمل الفلسطينية المتشعبة عنه. وهكذا وجدت الفئات الاجتماعية المتنوعة نفسها في كل من الضفة الغربية وغزة في وضع جديد بعدما تضاءل خيار الكفاح المسلح كما عهدته في العقدين السابقين ومثلته منظمة التحرير بقيادة ياسر عرفات.

وانبثقت انتفاضة عام ١٩٨٧ تعبيراً مباشراً عن هذا الوضع الجديد والإدراك الشعبي لانسداد أفق الاعتماد السابق على القيادة الخارجية التي طالما تولت التوجيه والدعم والتعبئة وتحديد المطالب الآنية والبعيدة المدى. يضاف إلى ذلك، توفر برنامج مرحلي يطرح إمكانية بناء دولة مستقلة في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة. وجاء هذا الانبثاق مرتكزاً إلى عمق اجتماعي متنوع الأعراف والجذور والولاءات، غير أنه يرمز إلى انتقال نوعي في إعلان الاحتجاج وطرح المطالب والممارسة اليومية وصياغة الإطار العام لهذا التحرك. وقد عبر عن نفسه كشكل من أشكال الموجات الشعبية التي تنتظمها حركة المد والجزر في الأداء والتصاعد نحو مرحلة أرقى، ثم الانكفاء عنها استعداداً لجولة جديدة ومهمة أخرى.

ولقد تشكلت لجان محلية على مستوى القرية والبلدة وحي المدينة كصعيد أولي

تنطلق منه نواة اللجنة لتلتقي في نهاية المطاف، وضمن سلسلة أفقية، مع قيادة لجنة التنسيق العليا والتي بدت أنها قد تخلت نهائياً عن مفاهيم الطليعة والهرمية وأسلوب المركزية الديمقراطية اللينيني. وتميزت هذه اللجان بطابع طوعي اختياري إلى حد بعيد وقدرة عالية على التكيف وفق الظروف والتطورات، فغدت مرونتها في إطارها التنظيمي عاملاً إيجابياً ردف الممارسات اليومية وأتاح لها فرصة التمرد التلقائي في اتجاهات متعددة. كما أن هذه السمات الطوعية والمرنة أماطت اللثام عن الاستقلالية الداخلية لهذه التجمعات البشرية وفئاتها الاجتماعية المتنوعة، وعوض بروزها إلى الخارج كقوى مشتتة ومبعثرة، بدت في إيقاعها النضالي اليومي وكأنها التعبير المباشر لنزوع آخر تمثل في المبادهة إلى تحقيق نوع من الاكتفاء الذاتي الاقتصادي، وذلك بتعميم أسلوب انتاجي مستقل ومتداخل في آن معاً، وشمل الزراعة والصناعات المحلية والخدمات العامة. وخرجت أيضاً إلى الوجود أشكال متعددة من التعبير الثقافي والتصميم على متابعة الدراسة واستمرارية العملية التربوية في الدراسة والمعاهد والجامعات، على رغم المصاعب المادية والاقتصادية والإدارية.

ولا بد من التشديد على أن تشابك هذه المستويات التنظيمية السياسية، والاقتصادية والثقافية والتربوية، وانبثاقها كممارسة فعلية للاستقلال الذاتي والوطني، وانطلاقاً من القاعدة المتعددة المشارب وبؤر التجمع والانطلاق، شكلا التحدي المباشر للأساليب القمعية المتعددة التي كانت تلجأ إليها قوى الاحتلال. وأمام هذا القمع المرتكز إلى ترسانة الأسلحة الإسرائيلية، ظلت الانتفاضة تتصاعد في تحديها السياسي والاقتصادي والثقافي، ولم تلجأ إلى أي سلاح سوى الحجارة التي أضحت هي الأخرى إحدى ميزاتها الرئيسية.

وبدا هذا النموذج النضالي الحي والمؤهل للاستمرار والصمود سنة بعد سنة أنه ليجسد الدليل الحسي على أهمية استرداد «المجتمع المدني» العربي لاستقلاليته وتنظيم مؤسساته وقدراته لإعادة بناء دولته بناء جديداً، فتصبح هذه الدولة أداة حريته وصورة تقدمه ومعيار حضارته.

ولقد برز المصطلح السياسي الجديد كعنوان لمرحلة جديدة التقت فيها الديمقراطية العربية مع مجتمعها المدني، أو رأت فيه جوابها المرجعي، وإثر ابداء أكثر من تحفظ نظري وعملي على استنساخ التجربة الغربية الليبرالية أو تقليدها من دون تدبر لحقيقة الأوضاع في الوطن العربي.

وعندما بدأت دول المعسكر الاشتراكي بالانهيار واحدة تلو الأخرى مع نهاية الثمانينيات، وبدا أن انهيارها يتم في غمرة تصاعد حركات احتجاج شعبية، لا تقودها هي الأخرى أحزاب طليعية أو منظمات هرمية محكمة الانضباط والنظام، تلقى مفهوم

المجتمع المدني دعماً إضافياً كدليل على صحته وصدقيته كمقولة سياسية وطاقة تغيير ديمقراطية[٣٠].

ولا يمكن إغفال مضاعفات غزو العراق للكويت والشرخ الذي أحدثه هذا الغزو بين الأنظمة العربية من جهة، وشعوبها من جهة أخرى. وقد عادت إلى الشارع العربي حيوية غير معهودة، إثر الغزو وتصاعد المواجهة مع الدول الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. غير أن هذا الانفجار الشعبي بين آب/أغسطس ١٩٩٠ وشباط/فبراير ١٩٩١، أي منذ وقوع الغزو حتى انسحاب الجيش العراقي من الكويت، أحدث نوعاً من تبادل المواقع الرسمية والشعبية، وبدا وكأن النظام العربي الرسمي، ممثلاً بجامعة الدول العربية، قد تخطاه الزمن أو انه مجرد إطار لاستقبال الدعم الخارجي وردع المعارضة الداخلية.

كما أن هذه المواجهة غير المتكافئة قد أكملت عملية دمج المغرب العربي بقضايا المشرق وخلقت قواسم مشتركة فيما بينها. وكان من اللافت أن أضخم المظاهرات الشعبية التي انطلقت استنكاراً للتدخل الأجنبي الغربي كانت في معظمها تلك التي غمرت المغرب، والجمهوريتين الجزائرية والتونسية، وإذا كان للمجتمع المدني كمفهوم وأداة سياسية وقع خاص في المغرب العربي الكبير، فإن ظاهرة الانضمام المكثف لشعوب دوله إلى القضية العربية بمختلف تشعباتها قد تلقي بعض الضوء على ذلك الوقع الخاص. كما أنها ترمز إلى الاسهام المغربي في خلق نمط أو نموذج جديد للعروبة يجمع بين الديمقراطية والمجتمع المدني والتراث الإسلامي وفلسفة عصر التنوير.

وهكذا عندما قرر مركز دراسات الوحدة العربية عقد ندوة موسعة[٣١] عن «المجتمع المدني»، في أوائل عام ١٩٩٢، كانت الأجواء الفكرية والسياسية والاجتماعية مهيأة لاستقبال هذا المفهوم وتحويله إلى موضوع للتحليل والدراسة والسبر، والاستفاضة في الحديث عن تاريخه ونشأته وتطوره، ومدى ملاءمته كمبدأ جديد يضاف إلى مبادىء الخطاب القومي العربي. والجدير بالذكر أن عنوان الندوة ربط

---

(٣٠) حول الانتفاضة، انظر: F. Robert Hunter, *The Palestinian Uprising: A War by Other Means* (London: I. B. Tauris, 1991), and

«ندوة: الانتفاضة الفلسطينية: السياق التاريخي ـ القوى الفاعلة ـ المسار والمستقبل (حلقة نقاشية)،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١١ (أيار/مايو ١٩٨٨)، ص ٦ ـ ٣٣.

(٣١) نشرت وقائع الندوة في كتاب جامع ضم أوراق البحث الرئيسية والتعقيبات. انظر: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢).

على نحو شبه متعمد بين «المجتمع المدني» ووظيفته أو دوره في إرساء أسس الديمقراطية العربية ومؤسساتها.

غير أن للمجتمع المدني أنصاره ومعارضيه. ويبدو أن الإشارات الأولى إلى هذا المصطلح كانت تستند في معظمها إما إلى مفهوم هيغل للمجتمع المدني وكنطاق لصراع المصالح الاقتصادية والنزعات الفردية الأنانية، أو إلى إسهامات المفكر الايطالي الماركسي انطونيو غرامشي. ورأى هذا الأخير أن المجتمع المدني يشمل مؤسسات مهنية وثقافية وتربوية ودينية وتقليدية، مثل المدارس والنقابات والعائلة والكنيسة، وهي التي تؤمن بدورها هيمنة الدولة المعنوية والفكرية والعملية، وتضفي على نشاطاتها وأدوارها شرعية ضمنية أو علنية. ودعا إلى استراتيجيا معاكسة قائمة على تنكب شرائح المثقفين الملتزمين مهمة خلق هيمنة مضادة قادرة على اكتساب المجتمع المدني إلى صفوف التحرر الثوري(٣٢).

ومثلما برزت إلى السطح «اشكاليات بناء الديمقراطية في مجتمعات عربية ذات ثقافة معينة قد لا تتفق مع الثقافات الغربية في منطلقاتها أو تقاليدها وأعرافها، أضحى «المجتمع المدني» بدوره إشكالية أخرى تدفع جدتها ونضارة نشأة مصطلحها، إما إلى الإغراق في تأييدها حتى الثمالة الفكرية، أو طرح الأسئلة الشائكة والمعقدة حول صلاحيتها ومدى الفائدة من الاعتناء بها في تربة تتعطش إلى استقبال بذور نبتة مختلفة.

ولعل هذا الرأي الأخير، أي طرح الأسئلة المعقدة ورسم علامات استفهام حول جدوى مصطلح «المجتمع المدني» في خوض معركة بناء الديمقراطية العربية، وهو ما عبر عنه عزمي بشارة في دراسته الموسعة والتي نشرت مؤخراً حول المجتمع المدني. وينطلق بشارة من مقاربة نظرية مؤداها أن مفهوم المجتمع المدني في طبعته العربية الجديدة قد تحول إلى ملجأ ملائم لليساريين السابقين والقوميين الوحدويين الخائبين، وذلك في عملية تراجع عن العمل السياسي. ويبدي بشارة شكوكه من الاستخدام الذي يتم عبره توظيف «المجتمع المدني» كأداة تحليل قادرة على كشف أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. وهو يحيل شيوع هذا المصطلح إلى انتشار المؤسسات

---

(٣٢) انظر الاستخدام العابر لهذا المعنى الغرامشي، في: وضاح شرارة، «ندوة: ياسين الحافظ فكره ونضاله [٣] ياسين الحافظ: الديمقراطية ونقد السياسة،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩)، ص ١٦٨. كما أن المفكر الماركسي الاقتصادي سمير أمين أشار إشارة عابرة إلى «المجتمع المدني» بالمعنى الليبرالي لمدرسة جون لوك الانكليزية، غير أن إشارته لم تثر اهتماماً بالغاً سوى اعتراض استيائي من برهان غليون. انظر: سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣١١، والمناقشات التي دارت حول هذا البحث (ص ٣٤٢).

غير الحكومية والتي لا تضم عادة النقابات والأحزاب السياسية. وهو يريد إعادة إدخال النقابات والأحزاب ضمن إطار «المجتمع المدني» وتحويل هذا الأخير إلى «مجتمع سياسي» يناضل ضمن استراتيجية شاملة من أجل بناء الديمقراطية العربية[٣٣].

وعلى رغم ذلك فإن ما أصبح يعرف بمؤسسات «المجتمع المدني» آخذة في الانتشار، وبخاصة في مصر وتونس والمغرب والأردن ولبنان وسوريا، وهي تكاد تطغى على ما اصطلح على تعريفه سابقاً بالمجتمع الأهلي، لا بل تراجع «المجتمع الأهلي» فلم يعد يضم الجمعيات الخيرية والنوادي والهيئات الطوعية الإنعاشية والتربوية غير الحكومية، فأضحى يرمز إلى المؤسسات البدائية، السابقة لظهور الجماعة المدنية، والمتمحورة حول العشيرة والعائلة والطريقة الصوفية وغيرها. وتقود هذه الملاحظة إلى اعتبار المجتمع الأهلي حالة تراثية خاصة لا تفصح عن حيوية قابلة للحياة في دولة معاصرة، في حين يصبح المجتمع المدني شبكة هائلة من العلاقات والنشاطات والمساهمات الفردية والجماعية، والتي تنضوي جميعها في إطار الحداثة نفسها.

ولعله ليس من المصادفة أن يعود الحديث مرة أخرى عن العروبة الجديدة أو المتجددة كتيار شعبي عريض، ويمتد عميقاً في الحياة السياسية العربية كتعبير عن النزوع الوحدوي في ظل العولمة وثورة المعلومات والنمو المطرد لهوية ثقافية موحدة تشمل الوطن العربي ككل. ويرى هذا الرأي المتفائل أن العروبة الجديدة أخذت في التحول من حركة نخبوية لفئات من مثقفي الطبقة الوسطى إلى حركة شعبية تملك المؤهلات لاكتساب تأييد الأغلبية الصامتة أو الفاعلة.

وتزامنت هذه الولادة الشعبية للعروبة الجديدة، مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية في ٢٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، واستمرارها وتصاعدها، وبخاصة بعد انتخاب آرييل شارون رئيساً للوزراء في شباط/فبراير ٢٠٠١، لا بل توجد عدة دلائل تشير إلى علاقة مباشرة بين «عودة الروح» إلى العروبة في مرحلتها الجديدة، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية. وتتبع هذه العلاقة من المطالب الوطنية والقومية والإسلامية التي تنطوي عليها الانتفاضة. فهي تدعو، **أولاً**، إلى تحرير الأرض العربية المحتلة لانجاز الاستقلال الوطني الفلسطيني في ظل دولة كاملة السيادة. وهي تصر، **ثانياً**، على الهوية العربية والإسلامية للقدس، واستعادة أحيائها الشرقية كعاصمة

---

(٣٣) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨). انظر أيضاً: أحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠). ويدل الكتاب الأخير على الأقلمة النهائية لمصطلح المفهوم أو توطينه في إطار الثقافة العربية العريضة.

جديدة للدولة المستقلة. وتطرح الانتفاضة الثانية، **ثالثاً**، أشكالاً متعددة من العمل السياسي القائم على الوحدة الوطنية والجبهات الشعبية والرسمية المساندة، بدءاً بالضفة الغربية وقطاع غزة، ومروراً بالتجمعات الفلسطينية داخل اسرائيل وفي بقية الدول العربية، وانتهاء بالتجاوب العفوي العربي والإسلامي مع انتفاضة الاستقلال والأقصى. كما أن هذه الانتفاضة أحيت مبدأ حق عودة اللاجئين إلى أراضيهم وقراهم ومدنهم وبيوتهم التي طردوا منها إثر اعلان الدولة الاسرائيلية في عام ١٩٤٨. ويبدو التمسك بحق العودة مبدأ أكثر تطوراً وبلورة وواقعية من المطلب القديم بتدمير الدولة الصهيونية بالقوة المسلحة كخطوة تمهيدية نحو إعادة بناء فلسطين وإعادة اللاجئين، أي أن حق العودة يعيد إلى المعركة أبعادها القومية انطلاقاً من الإيمان العربي بعنصرية الكيان الصهيوني في وضعه الراهن وضرورة استبداله آجلاً أو عاجلاً بدولة ديمقراطية تشمل اليهود والعرب معاً.

ولا نرمي من التوقف عند هذه التطورات السياسية والعسكرية والاجتماعية المتلاحقة سوى ملاحظة بداية بروز نمط جديد للعمل القومي العربي مؤهل للنمو والانتشار وإحراز إنجازات مهمة. غير أن التنبؤ بهذه الانجازات أو تحديد مضامينها لا يزالان عمليتين محفوفتين بالمخاطر. ومن الأفضل الاكتفاء بهذه الإشارة إلى دخول النموذج الجديد للعروبة مرحلة التكون، وتحوله إلى ظاهرة قابلة لتوليد تاريخها الخاص في إطار وضع سياسي ترتسم في أفقه الديمقراطية والمجتمع المدني والاستقلال القومي وبناء مشروع حضاري.

المـراجـــع

١ ـ العربيـة

كتب

الآلوسي، محمود شكري. **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**. بغداد: مطبعة دار السلام، ١٣١٤هـ/١٨٩٦م. ٣ ج.

ابن أبي الضياف، أبو زيد أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تونس: الدار التونسية، ١٩٩٠.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].

ـــــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٠٤.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**. بيروت: دار الهدى، [د.ت.].

أرسلان، شكيب. **سيرة ذاتية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

الأرسوزي، زكي. **بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٤٥. ٤ ج.

ج ١: **رسالتنا المدنية والثقافة**.

ج ٢: **رسالتنا اللغة والفن**.

ج ٣: **رسالتنا الفلسفة والأخلاق**.

ج ٤: **الدولة والأمة**.

ـــــــ . **العبقرية العربية في لسانها**. دمشق: [د.ن.]، ١٩٤٣.

ـــــ . **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦. ٦ ج.

باروت، محمد جمال. **حركة القوميين العرب: النشأة، التطور، المصائر**. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية والعسكرية، ١٩٩٧.

البارودي، فخري. **مذكرات**. بيروت: دار الحياة، ١٩٥١.

برو، توفيق. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**. دمشق: دار طلاس، ١٩٩١.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

البيطار، نديم. **الايديولوجية الانقلابية**. بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

ـــــ . **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـــــ . **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

التجربة النضالية الفلسطينية: حوار شامل مع جورج حبش. أجرى الحوار محمود سويد. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨. (مرجعيات؛ ٣)

تيخونوفا، تاتيانا. **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**. ترجمة توفيق سلوم. موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧.

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: دار الفارس، [د.ت.].

الحافظ، ياسين. **حول بعض قضايا الثورة العربية**. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٥].

ـــــ . **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠. (دراسات الفكر العربي)

حزب البعث العربي الاشتراكي. **نضال البعث في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦. ٨ ج.

ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥ ـ ١٩٦١، السياسة القومية... من الذكرى الثامنة حتى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **آراء وأحاديث في القومية العربية**. طبعة خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي.

الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ٧)

ـــــ . **الأعمال القومية لساطع الحصري**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. ٣ أقسام. (سلسلة التراث القومي)

ـــــ . **الإقليمية: جذورها وبذورها**. طبعة خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٥)

ـــــ . **البلاد العربية والدولة العثمانية: طبعة موسعة تتضمن الاتفاقيات السرية التي كانت عقدتها الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية الكبرى قبيل الحرب العالمية الأولى**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠.

ـــــ . **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**. ط ٢ موسعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١.

ـــــ . **مذكراتي في العراق**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨. ٢ مج.

مج ١: **١٩٢١ ـ ١٩٤١.**

مج ٢: **١٩٢٧ ـ ١٩٤١.**

ـــــ . **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث**. طبعة جديدة. بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٤.

الحكيم، حسن. **عبد الرحمن الشهبندر: حياته وجهاده**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥.

حمادي، سعدون. **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـــــ . **عن القومية والوحدة العربية: سألني سائل فأجبت**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (السلسلة الثقافية القومية؛ ٢٣)

حمروش، أحمد. **مجتمع عبد الناصر**. [القاهرة]: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.

حنا، عبد الله. **الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥**. دمشق: دار التقدم العربي، ١٩٧٣.

الحوراني، أكرم. **مذكرات أكرم الحوراني**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠. ٤ مج.

الخطيب، محب الدين. **الدكتور صلاح الدين القاسمي**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩.

ـــــ . **المؤتمر العربي الأول**. القاهرة: مطبعة البسفور، ١٩١٣.

خوري، يوسف قزما (معد). **المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩٨٧: دراسة توثيقية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

ـــــ . **المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩٨٩: دراسة توثيقية**. ط ٢ جديدة وموسعة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

دروزة، محمد عزة. **تاريخ الجنس العربي**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤.

ـــــ . **خمسة وتسعون عاماً في الحياة: مذكرات وتسجيلات**. تحقيق علي الجرباوي وحسام نعيم الشخشير. دمشق: [د.ن.]، ١٩٨٩.

ـــــ . **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٤٨هـ/١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م.

ـــــ . **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**. تحرير ناجي علوش. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨ (سلسلة التراث القومي).

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ـــــ . **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥.

الرزاز، منيف. **رسائل إلى أولادي: أوراق غير منشورة**. تقديم مؤنس الرزاز. عمان: دار سندباد للنشر، ١٩٩٥.

ـــــ . **فلسفة الحركة القومية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧ ـ .

ج ١: **الخلفية الفلسفية**.

ج ٢: **التحدي الاستعماري**.

الركابي، فؤاد. **على طريق الثورة**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. (اخترنا لك)

ـــــ . **القومية: حركتها ومحتواها**. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

ـــــ . **مفاهيم في الاشتراكية والديمقراطية والوحدة: دراسة ونقد**. القاهرة: دار الرائد للطباعة، ١٩٦٥.

الريماوي، عبد الله. **البيان القومي الثوري**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٦].

ج ١: **أساس مقترح لميثاق الحركة العربية الواحدة**.

ج ٢: **مشروع ميثاق مقترح للحركة العربية الواحدة.**

ـــــــ . **الحركة العربية الواحدة**. بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٦٤.

ـــــــ. **القومية والوحدة في الحركة القومية العربية الحديثة**. القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١]. (سلسلة الوعي العقائدي؛ ٢)

ـــــــ . **المنطق الثوري للحركة القومية العربية الحديثة**. القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١]. (سلسلة الوعي العقائدي؛ ١)

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٦. ٤ مج.

ـــــــ. **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

ـــــــ . **معنى النكبة**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨.

ـــــــ . **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩.

سعادة، أنطون. **نشوء الأمم**. ط ٢. دمشق: [د.ن.]، ١٩٥١.

سعيد، أمين محمد. **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين**. بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د.ت.].

السيد، جلال. **حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها وتمزيقها**. بيروت: دار اليقظة العربية، [١٩٧٣].

سيف الدولة، عصمت. **نظرية الثورة العربية**. بيروت: شركة المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ج ٢: **الأسس: البعد الرابع... الطليعة العربية.**

ج ٣: **المنطلقات: ما هو مجتمعنا... من نحن؟.**

الشهابي، مصطفى. **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، ١٩٥٨**. ط ٢. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١.

الشهبندر، عبد الرحمن. **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**. القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٣٦.

ـــــــ . **مذكرات عبد الرحمن الشهبندر**. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٧.

الصاوي، عبد العزيز حسين. **العلاقة الناصرية ـ البعثية: دراسة استطلاعية في أزمة تطور الثورية العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥. (المفكر العربي)

صايغ، أنيس. **تطور المفهوم القومي عند العرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١.
ـــــ . **الفكرة العربية في مصر**. بيروت: هيكل الغريب، [١٩٥٩].
صايغ، فايز. **رسالة المفكر العربي**. بيروت: مطابع الاستقلال، ١٩٥٥.
الصباغ، صلاح الدين. **فرسان العروبة في العراق**. بغداد: الشباب العربي، ١٩٥٦.
الصبيحي، أحمد شكر. **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧)
الصلح، عادل. **حزب الاستقلال الجمهوري: من المقاومة الوطنية أيام الانتداب الفرنسي**. بيروت: دار الطليعة، [١٩٧٠].
ـــــ . **سطور من رسالة: تاريخ حركة استقلالية: قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧**.
طعمة، جورج. **في المفهوم القومي**. بيروت: النادي الثقافي العربي، ١٩٥٦.
الطهطاوي، رفاعة رافع. **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل**. القاهرة: مطبعة بولاق، [١٨٦٨].
عبد الناصر، جمال. **المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٦٦. ٣ ج. (وقفية جمال عبد الناصر الثقافية)

ج ١: **١٩٥٢ ـ ١٩٥٤، بناء الثورة في مصر**.

ج ٢: **١٩٥٥ ـ ١٩٥٧، سنوات التحرر العربي**.

ج ٣: **١٩٥٨ ـ ١٩٥٩، سنوات الوحدة**.

ـــــ . **الميثاق: قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢**. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٦.
العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. طبعة جديدة موسعة. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣].
ـــــ . **معركة المصير الواحد**. بيروت: دار الآداب، ١٩٥٩.
العلايلي، عبد الله. **دستور العرب القومي**. ط ٢. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦.
العيسمي، شبلي. **حزب البعث العربي الاشتراكي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥. ٢ ج.

ج ١: **مرحلة الأربعينات التأسيسية: ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩.**

ج ٢: **مرحلة النمو والتوسع: ١٩٤٩ ـ ١٩٥٨.**

غربال، محمد شفيق. **منهاج مفصل لدروس في العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه اليوم.** القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

فانون، فرنتز. **معذبو الأرض.** ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣].

الفكيكي، هاني. **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي.** لندن: رياض الريس، ١٩٩٣.

في المسألة القومية الديمقراطية. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠.

قدري، أحمد. **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى.** دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٥٦.

القومية العربية وموقفها من الشيوعية. دمشق: [د.ن.]، ١٩٤٤.

الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة العربية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦هـ.** ط ٢. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢. (سلسلة الاجتماع؛ ٤٤)

ـــــ . **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.** القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٣١.

مجموعة من المؤلفين. **قراءات في الفكر القومي.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. ٥ كتب. (سلسلة التراث القومي)

الكتاب الأول: **القومية العربية: فكرتها ومقوماتها.**

محاضر محادثات الوحدة. القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٣.

المديرس، فلاح عبد الله. **ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت، ١٩٣٨ ـ ١٩٧٥.** الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤.

مرقص، الياس. **الماركسية والمسألة القومية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

ـــــ . **نقد الفكر القومي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

ج ١: **ساطع الحصري.**

المقدادي، درويش. **تاريخ الأمة العربية.** بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٣٩.

ناصر الدين، علي. **قضية العرب.** ط ٢. بيروت: دار الحكمة، ١٩٥٥.

دوريات

البيطار، نديم. «النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢، العدد ١١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٠. (محمد لبيب شقير).

«تقرير: مركز دراسات الوحدة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٢، تموز/يوليو ١٩٧٨.

حمادي، سعدون. «القومية العربية: مشكلة وحلاً وأسلوباً.» **الآداب**: السنة ٣، العدد ١، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥.

الحياة: ٢٩/٤/١٩٩٢.

خليل، محسن. «حول تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي في الديمقراطية.» **الآداب**: العدد ١٠، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦١.

الدوري، عبد العزيز. «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢، العدد ٩، أيلول/سبتمبر ١٩٧٩.

زريق، قسطنطين. «الانتماء القومي والمتغيرات.» **الحياة**: ٢/٢/١٩٩٠.

زعيتر، أكرم. «مذكرات حزب استقلالي.» **الحياة**: ٢١/٦/١٩٩٤.

ـــــ. «المؤتمر الإسلامي.» **الحياة**: ٢٠/٦/١٩٩٤.

شرارة، وضاح. «ندوة: ياسين الحافظ فكره ونضاله [٣] ياسين الحافظ: الديمقراطية ونقد السياسة.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٥، كانون الثاني/يناير ١٩٧٩.

عبد الله، اسماعيل صبري. «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢، العدد ٩، أيلول/سبتمبر ١٩٧٩.

عبد الدائم، عبد الله. «الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية.» **الآداب**: العدد ١٠، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦١.

عبد العال، سيد. «الوجود العربي وتحدي الأمية.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٢، تموز/يوليو ١٩٧٨.

العيسى، سليمان. «البدايات.» **المعرفة**: العدد ١١٣، تموز/يوليو ١٩٧١.

«ندوة: الانتفاضة الفلسطينية: السياق التاريخي ـ القوى الفاعلة ـ المسار والمستقبل (حلقة نقاشية).» **المستقبل العربي**: السنة ١١، العدد ١١١، أيار/مايو ١٩٨٨.

«ندوة **المستقبل العربي**: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣، العدد ١٩، أيلول/سبتمبر ١٩٨٠.

«ندوة **المستقبل العربي**: الاقتصاديون العرب وتعثر مسيرة الوحدة.» **المستقبل العربي**:

السنة ٢، العدد ١٢، شباط/فبراير ١٩٨٠.
«ندوة: ياسين الحافظ فكره ونضاله.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٥، كانون الثاني/يناير ١٩٧٩.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

التجارب الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

دراسات في الحركة التقدمية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

القومية العربية: حقيقتها ـ أهدافها ـ وسائلها. بيروت: دار الأحد، ١٩٣٩.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٩٢.

من حملة مشاعل التقدم العربي: عصمت سيف الدولة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل. تحرير محمد عبد الشفيع عيسى. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، ٢٠٠١.

المؤتمر العربي القومي في بلودان، ١٩٣٧. عني بجمعه وتدقيقه فؤاد خليل مفرج. دمشق: مكتبة عرفة، ١٩٣٧.

المؤتمر القومي العربي: الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤. بيروت: المؤتمر القومي العربي، ١٩٩٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib*. 2nd ed. [Cambridge, MA]; New York: Cambridge University Press, 1975.

Acton, Lord. *Essays on Freedom and Power.* Glencoe, IL: Free Press, 1948.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Rev. and extended ed. London; New York: Verso, 1991.

Antonius, George. *The Arab Awakening.* London: Hamish Hamilton, [1938]; 1985.

Arab Socialist Ba'th Party, National Command. *Some of the Theoretical Starting-points Adopted by the 6th National Congress, Held in October 1963.* [n. p.]: Bureau of Publication and Information Press, 1980.

Armstrong, John A. *Nations before Nationalism.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982.

Atiyeh, George N. and Ibrahim M. Oweiss (eds.). *Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Coustantine K. Zurayk.* Amherst, NY: State University of New York Press, 1988.

Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London: Routledge, 1991.

Badawi, Abdurrahman. *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris: J. Vrin, 1968.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and Its Communists, Ba'thists, and Free Officers.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

———. *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and their Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, 1964.

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* London: Chatto and Windus, 1976.

Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration.* London; New York: Routledge, 1990.

Bodman, Herbert Luther. *Political Factions in Aleppo, 1760-1826.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1963. (James Sprunt Studies in History and Political Science; v. 45)

Breuilly, John. *Nationalism and the State.* 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1993.

Choueiri, Youssef M. *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980.* London; New York: Routledge, 1989.

(Exeter Arabic and Islamic Series)

———. *Islamic Fundamentalism.* London; Washington, DC: Pinter Publishers, 1997. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)

——— (ed.). *State and Society in Syria and Lebanon.* [Exeter]: University of Exeter Press, 1993.

Cleveland, William L. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism.* London: Al-Saqi Books; Austin: University of Texax, 1985. (Modern Middle East Series (Austin, Tex); no. 10)

———. *The Making of an Arab Nationalist; Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971. (Princeton Studies on the Near East)

Commins, David Dean. *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria.* New York: Oxford University Press, 1999. (Studies in Middle Eastern History)

Coury, Ralph M. *The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893-1936.* Reading, UK: Ithaca Press, 1998.

Crystal, Jill. *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995. (Cambridge Middle East Library; 24)

Descartes, René. *Discours de la méthode.* Paris: Bordas, 1984.

Dore, R. P. *Land Reform in Japan.* New York: Schocken Books, 1985.

Duri, A. A. *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness.* Translated by Lawrence I. Conrad. London; New York: Croom Helm, 1987.

Eden, Anthony. *Freedom and Order; Selected Speeches, 1939-1946.* London: Faber and Faber, [1947].

Egypt, Information Department. *The Charter.* Cairo: UAR Information Department, 1962.

Frank, Andre Gunder. *World Accumulation, 1492-1789.* London: Macmillan, 1978.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism.* Oxford: Blackwell, 1984.

Gershoni, Israel and James P. Jankowski. *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995. (Cambridge Middle East Studies; 2)

Gobineau, Joseph A. *Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853-55.* 4 vols.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy.* Cambridge, MA; New York:

Cambridge University Press, 1962-1981. 6 vols.

vol. 5: *The Later Plato and the Academy.*

Haim, Sylvia G. (ed.). *Arab Nationalism: An Anthology.* Berkeley, CA: University of California Press, 1962.

Hall, John A. and Ian Jarvie (eds.). *The Social Philosophy of Ernest Gellner.* Amsterdam: Rodopi, 1996. (Ponza Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities)

Hayes, Carleton J. H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism.* New York: R. R. Smith, 1931.

Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990. (Wiles Lectures)

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939: Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs.* London: Oxford University Press, 1970.

———. *A History of the Arab Peoples.* London: Faber and Faber, 1994.

Hunter, F. Robert. *The Palestinian Uprising: A War by Other Means.* London: I. B. Tauris, 1991.

Al-Husri, Sati'. *The Day of Maysalun: A Page from the Modern History of the Arabs.* With an introd. relating the struggle of the powers for the Arab lands, and an appendix of documents. Translated from the Arabic by Sidney Glazer. With a new preface to the english ed. by the author. Washington, DC: Middle East Institute, 1966.

Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600.* Translated by Norma Itzkowitz and Colin Imber. London: Weidenfeld and Nicolson, [1973]. (History of Civilization)

Kamenka, Eugene (ed.). *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea.* Corrected ed. London: Edward Arnold, 1976.

Kayali, Hasan. *Arabs, and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918.* Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Kazziha, Walid W. *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism.* London: C. Knight, 1975.

Kedourie, Elie. *Nationalism.* London: Hutchinson, 1974.

———. (ed.). *Nationalism in Asia and Africa.* London: Frank Cass, 1971.

Khadduri, Majid. *Republican Iraq; a Study in Iraqi Politics since the Revolution*

of 1958. London; New York: Oxford University Press, 1964.

Khalidi, Rashid [et al.] (eds.). *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991.

Khalil, Muhammad (ed.). *The Arab States and the Arab League; a Documentary Record*. Beirut: Khayats, [1962]. 2 vols.

Khoury, Philip S. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*. London: I. B. Tauris, 1987.

Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. Harmondsworth: Pelican Books, 1972.

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism, a Study of Its Origins and Background*. New York: Macmillan, 1944.

———. *Nationalism, Its Meaning and History*. Rev. ed. Princeton, NJ: Van Nostrand, [1965].

Louis, Wm. Roger. *The British Empire in the Middle East, 1945-1951: Arab Nationalism, the United States, and Postwar Imperialism*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

Mansel, Philip. *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924*. London: John Murray, 1995.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Everyman, 1910.

Niblock, Tim (ed.). *State, Society and Economy in Saudi Arabia*. London: Croom Helm, 1981.

Nutting, Anthony. *Nasser*. London: Constable, 1972.

O'Brien, Patrick. *The Revolution in Egypt's Economic System: From Private Enterprise to Socialism, 1952-1965*. London; New York: Oxford University Press, 1966.

Porath, Yehoshua. *In Search of Arab Unity, 1930-1945*. London: Frank Cass, 1986.

Renan, Ernest. *Discours et conférences*. Paris: [s. n.], 1887.

Rosenthal, Franz. *The Muqaddima: An Introduction to History*. New York: Pantheon Books, 1958. 3 vols.

Royal Institute of International Affairs, Information Dept. *Great Britain and Palestine, 1915-1945...* London; New York: the Royal Institute, [1946]. (Its Information Papers; no. 20)

Schilcher, Linda Schatkowski. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Wiesbaden: F. Steiner, 1985. (Berliner Islamstudien; Bd. 2)

Seton-Watson, Hugh. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen, 1977.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1994.

———. *Theories of Nationalism*. London: Duckworth, 1971.

Stephens, Robert. *Nasser; a Political Biography*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. London; Portland: Frank Cass, 1993.

Tibi, Bassam. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*. Trans. and edited by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett. London: Macmillan, 1981.

Tlili, Béchir. *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain, 1907-1918*. Tunis: Publications de L'université de Tunis, 1978. 2 vols. (Quatrième série, histoire; vol. 22)

Periodicals

Acton, Lord. «Nationality.» *Home and Foreign Review:* vol. 1, July 1862.

Ajami, Fouad. «The End of Arab Nationalism.» *New Republic:* August 1991.

———. «The End of Pan-Arabism.» *Foreign Affairs:* vol. 57, no. 2, Winter 1978-1979.

Chejne, Anwar G. «The Use of History by Modern Arab Writers.» *Middle East Journal:* vol. 14, 1960.

Emerit, Marcel. «La Crise syrienne et L'expansion économique française en 1860.» *Revue historique:* vol. 76, 1952.

Faris, Nabih Amin. «The Arabs and their History.» *Middle East Journal:* vol. 8, no. 2, Spring 1954.

Haim, Sylvia G. «Alfieri and al-Kawakibi.» *Oriente Moderno:* vol. 34, 1954.

Kenny, Lorne M. «Sati' al-Husri's Views on Arab Nationalism.» *Middle East Journal:* vol. 17, no. 3, Summer 1963.

L. B. «La Caricature en Turquie.» *Revue du monde musulman:* vol. 16, 1908.

L. M. «Empire ottoman.» *Revue du monde musulman:* vol. 16, 1908.

Rossi, Ettore. «Una Traduzione Turca Dell' Opera «Della Tirannide» di V. Alfieri Probabilmente Conosciuta da al-Kawakibi.» *Oriente Moderno:* vol. 34, 1954.

Conferences

The Great Powers in the Middle East, 1919-1939. Edited by Uriel Dann. New York; London: Holmes and Meier, 1988. (Collected Papers Series)

The Military in the Middle East; Problems in Society and Government. Edited by Sydney Nettleton Fisher. Columbus: Ohio State University Press, 1963. (Ohio. State University, Columbus. Graduate Institute for World Affairs. [Publication]; no. 1)

Privatization and Liberalization in the Middle East. Edited by Iliya Harik and Denis J. Sullivan. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

The Role of the Military in Underdeveloped Countries. Edited by John J. Johnson. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

فهرس

ـ ب ـ

- ح -

- خ -

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ض ـ

ـ ط ـ

ـ ظ ـ

ـ ع ـ

- غ -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

ـ ن ـ

- هـ -

- و -

- ي -

د. يوسف الشويري

- ولد في لبنان عام ١٩٤٨.
- نال درجة الدكتوراه في الدراسات الشرقية من جامعة كمبريدج عام ١٩٨٦.
- عمل أستاذاً للغة العربية في جامعة كمبريدج (١٩٨٤ ـ ١٩٨٦)، ومحاضراً في تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة اكستر (١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، وشغل منصب أستاذ زائر في مركز الدراسات اللبنانية في أوكسفورد، وكذلك عيّن عضواً بارزاً في سانت انتونيس كوليدج، أوكسفورد (١٩٩٤ ـ ١٩٩٥).
- يعمل منذ عام ١٩٩٧ أستاذاً في التاريخ العربي والإسلامي في جامعة اكستر.
- عمل أستاذاً لدراسات الفكر القومي في مركز دراسات الوحدة العربية خلال عام ٢٠٠١.
- له مؤلفات عديدة منها:

- **بين النص والهامش: دراسة في التاريخ والقومية والدين** (لندن: رياض الريس، [١٩٨٨]).
- **الرحلة العربية الحديثة من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأميركية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨).
- *Arab History and the Nation-State, 1820-1980,* (London and New York, 1989).
- *State and Society in Syria and Lebanon (1919-1991)* (University of Exeter Press, 1993).
- *Islamic Fundamentalism,* Revised edition (London; Washington, DC: Pinter, 1997).

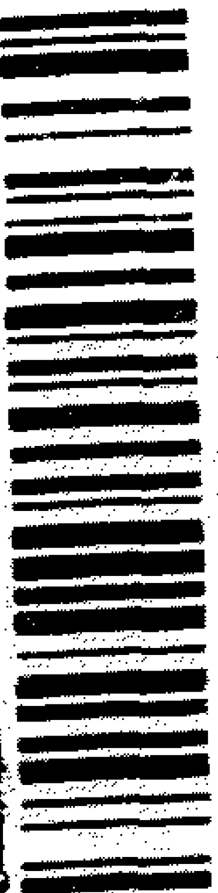
مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٠
أو



ISBN 9953-431-15-9

